



ЕВРОПЕЙСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Дмитрий Травин

Теории особого пути России:
классики и современники

Препринт М-43/15

Центр исследований
модернизации



Санкт-Петербург
2015

ББК 63.3(2) + 66.1(2)

УДК 94(47+57)

Т 65

Т 65 Травин Д. Я.

Теории особого пути России: классики и современники / Дмитрий Травин: Препринт М-43/15 — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. — 64 с. — (Серия препринтов; М-43/15; Центр исследований модернизации).

В докладе осуществлен анализ теорий особого пути России, разработанных в XIX в. классиками (П. Чаадаевым, А. Хомяковым, Ф. Достоевским, Н. Данилевским, К. Леонтьевым) и подхваченных современными авторами (А. Ахиезером, А. Дугиным, Б. Кагарлицким, А. Кончаловским, А. Панариным, А. Паршевым, А. Столяровым, И. Яковенко и др.). В числе современников находятся как те, кто считает особый путь нормальным вариантом развития для нашей страны, так и те, кто видит перспективы России проблематичными именно из-за намерения следовать особым путем.

Информация об авторе: Травин Дмитрий Яковлевич — кандидат экономических наук, научный руководитель Центра исследований модернизации (ЕУСПб); dtravin61@mail.ru.

Попытки построения концепции российского особого пути имеют долгую историю. Кризисные моменты в развитии страны постоянно обращались распространением в интеллектуальных кругах представлений о том, что мы не такие, как все. Подобные представления, в свою очередь, формировали мессианские идеологии, охватывающие широкие массы. Однако идеологии эти трансформировались в соответствии с событиями, происходившими в России в данный момент времени.

Часть 1. КЛАССИКИ

В крови у нас есть что-то такое...

Когда представления о том, что Россия — особая страна, впервые стали пользоваться популярностью? Наверное, вскоре после трагического краха восстания декабристов. В этот момент у многих интеллектуалов возникло ощущение, что не оправдались ожидания национального расцвета, пробужденные яркой картиной, нарисованной Карамзиным в «Истории государства Российского». Поражал контраст между величественной картиной прошлого и убогими достижениями настоящего. И вот уже Петр Чаадаев в конце 1829 г. пишет печальные строки: «Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет, прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются откуда-то извне. <...> Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т. е. по линии, не приводящей к цели. <...> В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс. Одним

словом, мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, чтобы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования» [Чаадаев (1989), с. 21, 25–26].

В общем, все люди как люди, а мы развиваемся особым способом. Со времен «Философических писем» Чаадаева на протяжении почти уже двух столетий пессимистические представления об особом пути выглядят примерно одинаково: Россия — не более чем пробел в порядке разумного существования [Пелипенко; Нестеренко]. Подобные взгляды, кстати, являются не только уделом интеллектуальных кругов. Когда простой человек говорит, что немцы вкальвают, а наши лишь водку жрать горазды, он в меру своего понимания выражает примерно то же, что ранее в «философическом виде» сформулировал Чаадаев.

Но чаще широкие массы захватываются оптимистическими, messiанскими представлениями, согласно которым наш особый путь состоит не в том, чтобы преподать другим народам печальный урок, а в том, чтобы их спасти от какой-нибудь страшной напасти. Пессимистическая и оптимистическая трактовки проблемы особого пути являются двумя сторонами одной медали. Различие не в сути проблемы, а в том, что на один и тот же вызов люди различного психологического склада реагируют по-разному.

Удивительным образом даже у Чаадаева пессимизм во взгляде на прошлое сочетался с надеждой на то, что Россия в будущем каким-то волшебным образом ответит на «важнейшие вопросы, которые занимают человечество» [Чаадаев (1989), с. 150]. Но если мечты Чаадаева были предельно абстрактны, то мыслители середины столетия стали формировать оптимистическую картину мира, в которой оказались аккуратно подогнаны друг к другу и прошлое, и настоящее, и будущее.

«Философические» мысли Чаадаева, отрывочные и несистематизированные, были проникнуты тоской, сомнениями, неуверенностью. Совсем иначе подошли к вопросу о месте России в европейском мире славянофилы. Они представляли собой целое интеллектуальное направление, которое, откликаясь на кризис старого мышления, сформулировало философскую базу для мышления нового.

Вряд ли можно говорить о том, что славянофилы уже сформулировали идеологию особого пути, поскольку массовый спрос на такого рода интеллектуальный продукт дали лишь 1860-е гг. Однако в философском плане панславизм пореформенной России опирался на те тезисы, которые ранее выдвинули славянофилы. Они прямо заявили, что славяне в сравнение с западными европейскими народами имеют собственные заслуги, которые можно понять, если расстаться со старыми традиционными мерками.

В одних вещах мы отстали, зато в других имеем такие достижения, которые не снились даже каким-нибудь там германцам.

Скажем, в представлениях Алексея Хомякова (1854 г.) «норманны, бездомные, бессемейные и бездушные, перед судом людей, беспристрастно оценивающие животное мужество и животную доблесть, норманны разрушили старую Англию и перенесли в нее весь гнусный разврат и весь бесчеловечный быт, которому научились они во Франции и которому франки учили Европу». Зато у славян все было по-другому. «Святыня семейная и чувства человеческие воспитывались простодушно между могилой отцов и колыбелью детей. Землепашество, трудами своими питающее мир, и торговля, предприимчивостью своей связывающая его концы, процветали в безыскусственных общинах под безыскусственными законами родового устройства. Таков был характер областей от Дона до Эльбы. Успешная борьба с финнами и сарматами не развратила славян, потому что святая война за родину не похожа своими последствиями на несправедливую войну завоевателя. Северо-восток Европы ждал христианства» [Хомяков (1994), с. 489].

Именно на эту идиллическую почву легло, согласно А. Хомякову, взятое от греков православие. «Из стен Византии, из горных монастырей, из малых семей славянских, уже принявших христианство, выступали кроткие завоеватели, вооруженные благовествованием веры. С радостной покорностью были они приняты в вольных общинах славянского мира. Из дома в дом, из области в область, на восток, на запад и дальний север шла проповедь Евангелия, торжествующая в духе любви и говорящая словом народным. Болгары и хорваты, чехи, моравцы и ляхи вступили в одно церковное братство. Беспредельная новорожденная Русь, связанная еще условным союзом единоначалия в дружине, получила в единстве веры семя жизненного единства, выраженного именем Святой Руси» [Там же, с. 490–491].

Чехи и ляхи, правда, потом от православного братства отпали. Соблазнились рационализмом римского мира. За это и пострадали, утратили независимость. Оказались поглощены страстями мира германского. Что же касается остального славянского мира, то он, по Хомякову, «не заклеянный наследственной печатью преступления и несправедливого стяжания хранит для человечества, если не зародыш, то возможность обновления» [Там же, с. 493].

Картина, нарисованная пером славянофилов, выглядит несколько странной и скорее художественной, чем научной. В титрах десятков сегодняшних кинофильмов о сильных, смелых, красивых, благородных славянах, отстаивающих свои земли перед лицом коварного врага, можно было бы написать: «Идея А.С. Хомякова». Такого рода кино пользуется ныне

большим успехом в массах. И полтора столетия назад историософский подход славянофилов мог пользоваться потенциальным успехом среди людей, которым трудно было вписаться в реалии быстро меняющейся жизни. Однако при решении практических задач страны тексты славянофилов не требовались. Пожалуй, единственным крупным мыслителем середины XIX в., желавшим поработать своим пером на власть, был поэт и дипломат Федор Тютчев. В 1848 г., всколыхнувшем вдруг чуть ли не всю Европу, он написал на французском языке (!) текст «Россия и Революция», где сформулировал особую задачу нашей страны, которая одна только способна противостоять хаосу [Экштут (2013), с. 136–138]. Эта записка принесла Ф. Тютчеву европейскую известность, однако на Россию, вскоре надорвавшуюся в Крымскую войну и потерявшую способность противостоять революциям, никак не повлияла.

Любопытно, что в том же 1848 г. Михаил Бакунин предлагал спасти Европу прямо противоположным, чем Тютчев, способом, но тоже с помощью особой миссии великой России. В Москве должно было взойти «созвездие революции, которое станет путеводным созвездием всего освобожденного человечества, а огонь революции из славянского мира осветит всю Европу» [Саркисянц (2005), с. 174–175]. Впрочем, бакунинский проект был тогда еще менее реальным, чем тютчевский. Для превращения милых фантазий об особом пути в работоспособную идеологию, воздействующую на массы, требовались новый духовный кризис и появление новых людей, способных переработать историософский материал соответствующим образом. И такие люди вскоре появились.

Вторым после поражения декабристов кризисным рубежом для формирования идеологии особого пути оказались великие реформы 1860-х гг. Пореформенная Россия стала совершенно иной. С одной стороны, в ней возникли условия для широкого распространения идей, ранее замкнутых в узких интеллектуальных кружках. С другой стороны, испытания, которым подверглась страна, вновь вызвали приступ пессимизма, поскольку большие ожидания разошлись с действительностью. Идеология особого пути была в данной ситуации своеобразным лекарством от такого пессимизма. Причем побочные действия этой «горькой пилюли» оказались не менее значимы, чем сам терапевтический эффект.

Представление об особом пути побуждало народ к конкретным практическим действиям и помимо далекой стратегической цели указывало на цель практическую, сиюминутную, которой можно было достичь конкретными усилиями, гражданской доблестью, воинской смелостью и личным бескорытием. В таком виде идеология стала сравнительно эффективной, работоспособной, мобилизующей.

Каким образом идеология мобилизовывала людей (причем чуть ли не в прямом смысле этого слова), видно на примере публицистического творчества Достоевского 1876–1877 гг. Весь свой талант и всю энергию писатель положил на то, чтобы убедить общество в благородстве и справедливости войны, которую Россия повела на Балканах ради освобождения славян. Под воздействием идей Достоевского и других пропагандистов русские люди отправлялись сражаться добровольцами, перечисляли деньги Сербии в виде пожертвований, собирали медикаменты и все прочее, что было необходимо для войны с турками.

Достоевский, в отличие от Чаадаева, уже не испытывает тоски относительно особого пути нашей страны. Применительно к будущей роли России Федор Михайлович говорит, по сути, то же самое, что говорил Петр Яковлевич, но с оптимизмом и уверенностью. Он не просто фиксирует мысли в разрозненных набросках или в письмах друзьям. Достоевский формулирует для народа целостную идеологию и чрезвычайно активно ее пропагандирует в массах. Не удовлетворяясь, по-видимому, даже возможностями художественных произведений (хотя романы Достоевского расходились значительными по тем временам тиражами), писатель переходит к публицистике. Многие страницы «Дневника писателя» — это идея, очищенная от беллетристики и жестко «вколачиваемая» в сознание читателя.

Для начала Достоевский формирует «научную базу» под свою концепцию. Если у Чаадаева представление о миссии России фактически основано лишь на вере в нее, а у Хомякова — на вере и на мифологизации прошлого, то у Достоевского выходит так, что весь многовековой исторический путь страны подводит ее к выполнению миссии. Причем из его рассуждений следует, что ни одна другая европейская страна не имеет для миссионерства подобных условий.

Католическая церковь, по Достоевскому, подверглась искушению властью — так называемому третьему искушению, которым дьявол соблазнял Христа в пустыне. Римский престол не может вести за собой человечество к братскому единению, поскольку хочет управлять народами с помощью традиционных мирских рычагов. В прошлом католичество непосредственно боролось за государственную власть, за земли в Италии, тогда как ныне (утратив военные силы и старые рычаги воздействия на монархов) стремится обратиться к европейским народам напрямую (насколько можно понять, Достоевский подметил тот процесс, который позже привел к формированию христианско-демократических партий). В общем, католичество идет не тем путем. Россия же — страна православная. В православии люди сначала объединяются духовно (во Христе) и лишь на этой базе создают государственное объединение [Достоевский (1995), с. 178, 188].

Согласно представлениям Достоевского, восемьдесят миллионов людей, населяющих Россию, уже создали такое «духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть» [Там же, с. 419]. И теперь надо двинуться дальше — «воплотить и создать, в конце концов, великий и мощный организм братского союза племен, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом; вознести наконец всех малых сих до себя и до понятия ими материнского ее призвания — вот цель России» [Там же, с. 357].

При этом Россия — единственная православная страна, способная взять на себя выполнение крупной миссии, поскольку лишь она обладает мощным централизованным государством, эффективной армией и значительными ресурсами. Другие православные народы угнетены, задавлены, изолированы или же вовсе находятся в политической зависимости от турок. Им крупная миссия не по силам.

Вплоть до Петровских реформ русское православие варилось в собственном соку и не обладало возможностями для выполнения глобальных задач. Оно с подозрением смотрело на Запад и всячески дистанцировалось от западной культуры. Петр же насильно сломал существовавший веками культурный барьер и приучил русских к заимствованию важных культурных достижений Запада. Таким образом, сформировались два условия для выполнения великой миссии. С одной стороны, мы сохранили православие, не покушающееся на мирскую власть. С другой стороны, мы отказались от своей изоляции, взяли в Европе лучшее и теперь можем отплатить ей за это, используя свои уникальные возможности.

«Через реформу Петра, — отмечал Достоевский в «Дневнике писателя» за 1876 г., — произошло расширение *прежней* же нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее: мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в царствии Божьем — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в *его идеале*» [Достоевский (1994), с. 207].

Это теория. А вот и практика: «Сам собой после Петра обозначился и первый шаг нашей новой политики: этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России. И не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских лич-

ностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность успокоиться и отдохнуть после бесчисленных вековых страданий» [Там же, с. 207–208]. Таким образом, панславизм и война против Турции получили в концепции Достоевского серьезное теоретическое обоснование. Писатель сформулировал концепцию особого пути, к которой в пореформенное время тянулись многие мыслящие русские люди, с трудом переживавшие трудности эпохи, не сумевшей примирить дворянство с крестьянством, радикалов с консерваторами, бюрократию с разночинцами.

В характеристике войны Достоевский сделал акцент не на жестокости и убийствах, а на жертвенности русских, которые отдают жизни за своих славянских братьев, поскольку они сильные и долг их — «заступаться за слабого с тем, чтоб, уравнив его с собой в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины, т. е. на пользу, любовь и службу всему человечеству, на защиту всех слабых и угнетенных в мире» [Там же, с. 272]. Писатель в своей публицистике приводил различные примеры зверств, совершаемых турками (малыш, ослепленный, а затем посаженный на кол; девочка, на глазах у которой содрали кожу с ее отца; младенец, разорванный пополам), и благородства со стороны русских патриотов (добровольцы, рвущиеся сражаться в Сербию; женщины, собирающие пожертвования в помощь братьям) [Достоевский (1995), с. 201, 261].

Читатель, естественно, проникался мыслью о великой миссии русского народа, о том, что он ведет священную войну за великие цели, и о том, что братья-славяне обязательно должны рано или поздно понять «всю правду русского бескорыстия» и почувствовать, что «нельзя им развиваться духовно в мелких объединениях, сварах и завистях, а лишь всецело, всеславянски» [Достоевский (1994), с. 287].

Это всеславянское развитие, по Достоевскому, состояло не в том, чтобы установить российское политическое доминирование на Балканах, а в свободнейшем и самостоятельном развитии наций, в братском единении, при котором Россия будет развиваться «учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собой счастливую землю» [Достоевский (1995), с. 115].

Любопытно заметить, что через сто лет примерно так же советская идеология описывала формирование советского народа как «новой исторической общности», через которую мы движемся к светлому коммунистическому будущему. Понятно, что коммунистические идеологи не

переписывали Достоевского в свои тетрадки. Просто логика формирования мессианских идей была одной и той же вне зависимости от обстоятельств. Менялась терминология, однако механизмы вовлечения масс в идеологию особого пути оставались теми же самыми.

Но вернемся к Достоевскому. Судя по «Дневнику писателя», он полагал, что война станет не просто реализацией нашей великой миссии, но послужит еще и духовным очищением для русских. «Нам нужна эта война и самим: не для одних лишь “братьев-славян”, измученных турками, поднимаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим и в котором мы задохнулись, сидя в немощи растреления и в духовной тесноте» [Там же, с. 109].

В отношении подобных рассуждений Георгий Федотов с грустью заметил, что «Достоевский-публицист именно здесь предает художника-провидца» [Федотов (1992), с. 46]. А известный поэт, писатель и публицист Дмитрий Мережковский сделал совсем убийственный для Достоевского вывод: «В этом оправдании войны скрыт софизм, достойный Великого Инквизитора. <...> Социалисты, по уверению Достоевского, “хотят залить мир кровью”, и он за это считает их бесноватыми; но ведь и сам он того же хочет, с той лишь разницей, что революционеры, подобные Шигалеву, требуют “сто миллионов голов” во внутренней, а реакционеры, подобные Достоевскому, во внешней политике» [Мережковский (1991б), с. 322–323].

И впрямь трудно понять, как может освежать воздух убийство, даже если оно связано с благой целью. От человека, лично прошедшего через кровопролитные сражения, подобное редко услышишь. Лев Толстой, испытавший на себе Крымскую войну, не только не призывал к убийствам, но проповедовал ненасилие.

Но, насколько можно понять логику Достоевского, он так ненавидел развивавшийся в пореформенной России капитализм («жидовство»), по излюбленной писателем терминологии), что рассматривал войну, как отдушину. «Подвиг самопожертвования кровью своею за всё то, что мы почитаем святым, — отмечал он, — конечно, нравственнее всего буржуазного катехизиса. Подъем духа нации ради великодушной идеи — есть толчок вперед, а не озверение» [Достоевский (1995), с. 113].

Понятно, что у дотошного читателя мог возникнуть вопрос: а не придется ли нам в ходе войны все же совершать зверства в отношении турок и не скомпрометирует ли жестокость великую мессианскую идею? На это Достоевский отвечал чрезвычайно просто. Мол, Турция — больной человек Европы (по выражению Николая I), и даже если бы пришлось не только освободить славян, но дойти до самого Константинополя, никакого

серьезного сопротивления не возникло бы. Мы «тотчас же бы отслужили молебен в Святой Софии; затем патриарх освятил бы вновь Софию; из Москвы, я думаю, в тот же день подоспел бы колокол, султана бы вывезли, куда следует, — и тем всё бы и кончилось» [Достоевский (1994), с. 290].

Писалось это всё до начала войны. Когда пролилась реальная кровь и выяснилось, что Турция хоть и «больной человек», но в то же время человек, отчаянно цепляющийся за жизнь и готовый унести с собой на тот свет множество русских солдат, подобные упрощенные концепции уже невозможно было предлагать публике. Однако на первом этапе реализации мессианства, когда Достоевский разворачивал в сторону своей идеологии обывателя, плохо понимающего происходящее, сказки о легкости и бескровности выполнения гигантской задачи, наверное, неплохо срабатывали.

Как ни парадоксально, сформированные в эпоху становления панславизма представления о величии миссии в сочетании с недооценкой ужасов и жертв войны надолго утвердились в сознании общества. Они вновь проявились в момент начала Первой мировой. Например, выдающийся русский философ Николай Бердяев размышлял о том, что «мировое преобладание России и Англии повысило бы ценности исторического бытия человечества» и что наша страна внесет в мир «более высокого качества духовную энергию, чем Германия» [Бердяев (1990), с. 195, 202]. Подобные философствования с мессианским оттенком обусловили колоссальный общественный подъем 1914 г., обернувшийся через некоторое время страшным разочарованием, развалом государства и революцией. А еще через 80 лет (в декабре 1994 г.) генерал Павел Грачев, чуждый философствования, но столь же упрощенно, как Достоевский, смотревший на проблему войны, собирался взять Грозный одним парашютно-десантным полком.

«Идея славянства должна быть высшею идеею»

Концепция особого пути в изложении Достоевского имела огромное значение благодаря имени и авторитету ее автора. А прежде всего, благодаря той страсти, с которой концепция излагалась. Однако Достоевский как художник свои взгляды не систематизировал. Он преподносил их читателю сумбурно, импульсивно, преимущественно в отдельных выпусках «Дневника писателя». Как пропагандист особого пути Достоевский оказался поистине непревзойденным мастером. Но научнообразную форму данной теории придал все же не он, а Николай Данилевский в книге «Россия и Европа», которая вышла в свет в 1869 г.

Достоевский был, если можно так выразиться, «стихийный европеец». Он много ездил по Германии и Италии, обожал Рафаэля и постоянно подчеркивал значение европейских культурных ценностей. В любви-ненависти Достоевского к Европе чувствуется надрыв, характерный для самых сложных героев его романов. Когда автору не хватает аргументов, он прямо упирает на свою веру, возносит ее над рациональным познанием, а порой откровенно издевается над оппонентами, выставляя их в глазах читателя отсталыми ретроgrадами, оторванными от народа и не понимающими того, что творится в головах миллионов людей. Восприятие проблемы у Достоевского по преимуществу иррационально, и при попытке рационального осмысления «Дневника писателя» с позиций XXI века отдельные его части вообще с трудом складываются в единое целое.

Данилевский же подошел к проблеме абсолютно рационально, «по-немецки». Любопытно, что великий русский философ Владимир Соловьев обнаружил принципиальные совпадения в основах теорий Данилевского и немецкого автора Генриха Рюккерта, разрабатывавшего несколько раньше своеобразную теорию особого пути для своего народа [Соловьев (1989), с. 561–591]. «Русская идея» оказалась своеобразным списком с немецкого подлинника, причем явно не случайно, поскольку наш народ пытался решать, по сути, те же проблемы, что и германцы. Единую теоретическую схему Рюккерт и Данилевский просто должны были наполнить различным фактическим содержанием.

В своей теории Данилевский жестко отделил Россию от Европы, задвинул нашу страну в особую ячейку, практически не имеющую системы коммуникации с тем культурным пространством, которое расположено западнее. Он отмечает, что Россия не была частью империи Карла Великого, не воспитывалась на средневековой схоластике и не боролась с феодальным насилием, вырабатывая гражданские свободы. Так что же в ней есть европейского? [Данилевский (2014), с. 70].

При этом Данилевский опускает такие «частности», как то, что империя Карла далеко не охватывала всей Европы, гражданских свобод добились лишь отдельные города и регионы, а схоластика с трудом доходила до окраинных государств, где были единичные университеты. Иными словами, Данилевский игнорирует «ступенчатость» развития. Ему что Франция, что Скандинавия, что Греция, что Ирландия — все едино. А вот Россия — это особо. Естественно, при таких допущениях концепция выглядит вполне научной и рационально обоснованной.

Европейцы, по Данилевскому, очень плохо относятся к России. Они отсекали нам все возможности для выполнения культурно-цивилизаторской миссии на Востоке. Ни на Балканы, ни в Турцию, ни в Персию, ни в

Китай дороги нам не дают, оставляя одну лишь Среднюю Азию [Там же, с. 72–75]. Выходит, что опять-таки по вполне рациональным размышлениям нам нет смысла даже стремиться стать пасынками Европы. Затюкают, замордуют, как Золушку. При этом, правда, Данилевский опускает в своих рассуждениях тот момент, что все европейские империи боролись друг с другом за жизненное пространство и отношение, скажем, англичан к России в данном смысле такое же, как их отношение к Франции или Пруссии. Притормаживали всегда самого сильного. В эпоху наполеоновских войн Европа сплотилась против Франции. В эпоху Крымской войны — против России. А когда пришла Первая мировая — против Германии и Австро-Венгрии.

Преуменьшая, а то и вовсе игнорируя любые внутренние европейские противоречия, но одновременно абсолютизируя противоречия западных стран с Россией, Данилевский логично подходит к мысли об отдельном культурно-историческом типе, сформировавшемся к востоку от Европы. «Славянство, — отмечает он, — есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, — какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции» [Там же, с. 142].

Появляется, таким образом, теоретическое обоснование панславизма, причем с рациональной точки зрения чрезвычайно выгодное для русского национального сознания. Если Россию считать частью Европы, то мы оказываемся периферией. Если же славянство — это отдельный культурно-исторический тип, то мы становимся центром, так как остальные народы в сравнении с русским слишком слабы и политически зависимы. Некоторые из них (сербы, болгары) в 60–70-х гг. XIX в. откровенно нуждались в российской помощи и готовы были, наверное, признать себя каким угодно культурно-историческим типом — лишь бы получить поддержку российской армии в борьбе с турками. Другие (чехи, словаки) в начале XX столетия стали на фоне усиления национализма в Австро-Венгрии подумывать о той или иной форме русской поддержки, если появится практическая возможность приобрести политическую независимость.

Теория Данилевского продемонстрировала России чрезвычайно соблазнительный «пряник». Но в то же время заготовила для него и «кнут», отметив, что если народ не реализует возможности формирования своей самобытной цивилизации, то ему остается лишь стать своеобразным этнографическим материалом для других культурно-исторических типов. Такая судьба постигла, к примеру, кельтов. А разве хочется нам, чтобы

о русских спустя века вспоминали как о кельтах в тех государствах, которые возникнут на российских землях по причине нашей историко-культурной недееспособности?

После всей этой научно-теоретической подготовки следует практический вывод. «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности» [Там же, с. 145].

Из сумбурно изложенных, но искренних и пронзительных призывов Достоевского рациональному сознанию остается не вполне ясно, каковы же практические выгоды панславизма. Зато из теории Данилевского следует вполне прагматический вывод: ни свободы, ни просвещения, ни экономического развития без панславизма не будет. В общем, идеалист может читать Достоевского, материалист — Данилевского, но в любом случае ему придется двигаться по особому русскому (славянскому) пути, чтобы не затеряться на просторах всемирной истории.

Естественно, и Данилевский не чужд иррациональных элементов в своей теории, но они часто подаются в рациональной оболочке. Понятно, что любая идеология, претендующая на восприятие широкими массами, должна этим массам польстить. Данилевский льстит весьма профессионально. В качестве своеобразной психологической особенности славянства он выделяет терпимость, не свойственную европейцам, и дальше приводит множество совершенно верных исторических фактов, свидетельствующих о жестоком подавлении ересей и инакомыслия в Европе. После чего кратко констатирует, что все это не было свойственно российскому государству [Там же, с. 201–213]. Но кровопролитное покорение Кавказа и подавление польского восстания 1863 г. Данилевский фактически игнорирует. Он выстраивает схему по канонам, принятым в науке, однако при этом берет лишь те факты, которые придутся по вкусу потребителям теории как идеологии.

Еще одно свойство русского народа — незначительность личных интересов в сравнении с общенародными задачами и нравственным сознанием. В качестве доказательства данного положения Данилевский приводит отсутствие у нас политических партий [Там же, с. 220]. Увы, этот аргумент моментально проявлял свою несостоятельность, лишь только власть шла на некоторую либерализацию (в 1905 г. и в 1990-х гг.). Народ начинал печь

партии, как блины, но в эпоху Данилевского о будущем страны, понятно, никто не мог знать.

Своеобразное «достоевско-данилевское» видение пути России было наиболее популярно, поскольку отвечало ожиданиям масс. Интересно, что попытки корректировки идеологии особого пути с помощью приспособления ее к реальным фактам плохо воспринимались обществом. Причем даже в том случае, когда осуществлялись с консервативных позиций, формально близких как Достоевскому, так и Данилевскому. Характерна в этой связи судьба концепции Константина Леонтьева, изложенная в его работе 1875 г. «Византизм и славянство».

Леонтьев долгое время жил в различных частях Греции и на Дунае. Он изучал балканский регион профессионально, а потому не испытывал особой эйфории от лицезрения разного рода славян. Он их оценивал весьма прагматично. Леонтьев хорошо понимал, что западные и южные славяне испытали на себе значительное влияние соседних культурных народов (немцев и греков), а потому распространенные в России идиллические представления о формировании славянского братства не очень сочетаются с реальностью. «Не слития с ними следует желать, — отмечал Леонтьев, — надо искать комбинаций, выгодных и для нас, и для них».

Здесь предложен значительно более сложный вариант панславизма. Это, скорее, *realpolitik* в духе популярного в 1870-х гг. Отто фон Бисмарка, чем бесшабашная и чрезвычайно эмоциональная агитация Достоевского. Для формирования массовой идеологии Леонтьев был сложноват, а потому не пришелся ко двору тем, кто эту идеологию выстраивал.

Тем не менее в целом подход Леонтьева тоже предполагал движение нашей страны особым путем. С его точки зрения, Европа, проникнутая духом либерализма, вступила в период гниения и разложения. Славяне как часть Европы (а вовсе не особый культурно-исторический тип) неизбежно подвергаются данному деструктивному процессу. И только у России есть возможность ему противостоять. Дело в том, что наша страна имеет особую государственническую идеологию. В ней крепки не столько семейные начала (как полагал, скажем, Хомяков), сколько государственные. Они являются следствием уникального сочетания обстоятельств, которого больше нигде нет в Европе — римского кесаризма, христианской дисциплины (учения о покорности властям) и родового начала, сосредоточившего всю силу свою на царском роде [Леонтьев (1993), с. 33]. Благодаря сильному государству Россия может сопротивляться либеральному гниению. Если мы твердо будем стоять на своих исторических позициях, то сможем, глядишь, и славянам помочь, поскольку в них есть все же близкое нам западное начало.

В известных кругах Леонтьев с этой концепцией был очень популярен, однако восторженное отношение к славянскому братству оказалось все же популярнее прагматичного. По крайней мере, в широких массах.

К началу XX в. порождающая мессианские представления идея особого пути России охватывала значительную часть мыслящего общества. Даже поэт Вячеслав Иванов в статье «О русской идее» (1909 г.) написал: «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству и, в частности, России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб» [Иванов (1994), с. 364]. А Дмитрий Мережковский через год грустно заметил: «...мы сидим в луже, утешаясь тем, что это вовсе не лужа, а “русская идея”» [Мережковский (1991а), с. 198]. В той мере, в какой идеи охватывали массы, «лужа» все разрасталась и вовлекала в себя множество образованных людей.

Мессианизм в отношении славян укреплялся в России вплоть до Первой мировой войны включительно. Многие авторы той поры, начиная с экспертов, работавших на МИД, до либерала Петра Струве, славившегося независимостью своей позиции, полагали, что одной из главных целей войны является спасение славян и даже непосредственная аннексия русской Галичины [Миллер (2008), с. 175–176]. Чем все это завершилось для России, хорошо известно.

Характер русского народа

В советский период отечественный мессианизм принял иные формы. Согласно марксизму-ленинизму, Россия должна была спасти мир, но не потому, что шла особым путем, а потому, что являлась слабейшим звеном в цепи империализма, колыбелью первой пролетарской революции и, соответственно, базой для совершения революции мировой. В рамках марксизма разработка идеи особого пути была фактически невозможна. Тем не менее несколько новых концепций появилось: две — за границей, одна — в России.

Первый опыт подобного рода — написанная в эмиграции книга «Характер русского народа» (1957 г.) известного философа Николая Лосского. Автор предлагает некий набор черт, определяющих этот характер, — религиозность, стремление к поиску смысла жизни, могучая сила воли, любовь к свободе, доброта, даровитость и т. д. По совокупности этих качеств получается совершенно особый народ — не лишенный отдельных недостатков, но в целом столь замечательный, что рядом с ним все иные народы кажут-

ся блеклыми. Однако в качестве доказательства своего подхода Лосский приводит лишь примеры из жизни узкого круга интеллектуалов, а то и вообще ссылки на художественную литературу — на мнение таких выдающихся русских писателей, как Толстой и Достоевский.

Естественно, Лосский не может совсем игнорировать целый ряд фактов, плохо вписывающихся в его красивую концепцию. Рассуждая о доброте народа, он, например, отмечает, что «солдаты Советской Армии нередко вели себя отвратительно — насиловали женщин, грабили все, что им нравилось». Но в качестве контраргумента дальше появляется наблюдение одного словацкого профессора. «Они ведут себя, как дети, — говорил он, — награбят много часов, а потом и раздадут их направо и налево». И далее следует странный вывод: «Доброта — одно из основных свойств русского народа; поэтому даже и бесчеловечный режим Советской власти не искоренил ее» [Лосский (1991), с. 292]. В общем, изнасиловать, ограбить, а потом раздать часть отнятого другим людям — это «с философской точки зрения» есть признак доброты?

В другой части своей книги Лосский, размышляя о русском хулиганстве и стремясь все же утвердить справедливость тезиса о доброте народа, прибегает к иным аргументам: «...в подсознании хулигана копошится укор совести за совершенное убийство и страстное желание отделаться от мысли о Великом и Совершенном Судии» [Там же, с. 352]. Но отделаться не удается. Доказательство — ссылка на Достоевского, рассказывающего об одном деревенском парне, который расстрелял Причастие. Но «в момент выстрела он увидел перед собой “крест, а на нем Распятого” и упал без чувств. Через несколько лет муки раскаяния заставили его ползком добираться до “старца” в монастыре, чтобы исповедать свой грех» [Там же, с. 350].

Увы, в реальной действительности массовые убийства, совершавшиеся простыми людьми в годы Гражданской войны и репрессий, не оборачивались подобным раскаянием. Точно так же, как не оборачивались раскаянием массовые убийства, совершавшиеся французами или испанцами во времена их гражданских войн, или уничтожение миллионов людей в концлагерях, совершенные немцами. Поэтому размышления Лосского, пытающегося трансформировать художественные образы писателей в некое подобие социологического знания, не дают нам практически ничего для понимания характера русского народа и его отличий от характера других народов, которые, по мысли этого автора, имеют, видимо, иные черты.

Интересно, что внутри Советского Союза выводы, близкие к выводам Лосского, были получены в рамках собственно социологической теории. Валентина Чеснокова, писавшая под псевдонимом Ксения Касьянова,

в книге, завершённой к 1983 г., но изданной значительно позднее, пыталась применить для анализа русского национального характера американские методики опроса. В конечном счете Касьянова пришла к выводу о том, что «наш соотечественник, оказавшись в ситуации действия, отдаёт предпочтение действиям ценностно-рационального типа перед целе-рациональными» [Касьянова (1994), с. 164].

Иными словами, русский человек, по мнению Касьяновой, «сориентирует свое действие на ценность, а не на цель, поставленную им самим. И это не потому, что он “ленив” думать, рассчитывать, не хочет рисковать, ригиден или не имеет планов, но потому, что этого от него *требуется культура*. И чем культурнее человек, т. е. чем лучше он знает и чувствует свою культуру, тем решительнее он сделает выбор в пользу ценностно-ориентированного поведения <...> Мы выработали такую культуру, которая как бы говорит нам “добиваться личных успехов — это не проблема, любой эпилептоид умеет это делать очень хорошо; а ты поработай на других, постарайся ради общего дела! <...> Культурный эпилептоид с готовностью откладывает свои планы и всякие “жизейские попечения”, он чувствует, что вот наступил момент, и он может, наконец, сделать настоящее дело, то дело, из которого лично он никакой выгоды не извлечет, — и вот это-то и есть в нем самое привлекательное» [Там же, с. 167–168].

В 1970–1980-х гг., когда теория разрабатывалась, она, бесспорно, хорошо соединяла опыт раннего коммунистического строительства, характеризующегося энтузиазмом «культурных» элементов общества, с наследием русской религиозной философии, ориентированной на высшие ценности. Большое значение имело и мировоззрение шестидесятников (как физиков, так и лириков), уделявших огромное внимание творчеству. В идеальном русском человеке должны были сочетаться искренняя вера в Бога, стремление обустроить этот мир в общих интересах и творческий характер труда.

Увы, вряд ли можно сказать, что реалии пореформенной России подтвердили выводы Касьяновой. Общество стало быстро приспосабливаться к конкретному целеполаганию: машина, квартира, отдых в Анталье, карьера и т. п. Однако примеры ценностной ориентации, случаи устремления человека к высшим ценностям, к труду на благо других, остаются столь же редкими, как и в Советском Союзе 1970–1980-х гг. Скорее всего, Касьянова описала в своей книге не столько русский национальный характер в целом, сколько особенность ценностных установок высококультурной позднесоветской среды.

Вряд ли есть основания считать, будто русский человек чаще иностранца ориентируется на ценности. Или, точнее, любому творческому

человеку вне зависимости от национальности и принадлежности к той или иной культуре приятно добиваться своих личных целей, если работа имеет еще и высший смысл. Отсюда в западной практике менеджмента появились идеи о «миссии нашей фирмы», об улучшении жизни людей с помощью нашего продукта и т. д. При хорошем менеджменте ценностные и целевые ориентации вполне сочетаемы.

Московская матрица

Наиболее известной теорией, разработанной в период существования СССР, была концепция американского историка Ричарда Пайпса. Он стремился ответить на вопрос, «почему в России в отличие от остальной Европы <...> общество оказалось не в состоянии стеснить политическую власть какими-либо серьезными ограничениями» [Пайпс (2004), с. 9], и сделал это настолько убедительно для многих читателей, что оказался очень популярен в российских интеллектуальных кругах.

Пайпс пришел к выводу, что в России, в отличие от остальных европейских стран, все государство представляло собой (во всяком случае, между XII и XVII вв.) вотчину царя, т. е. его собственность [Там же, с. 42]. Соответственно, в такой среде чрезвычайно долго не могла возникнуть частная собственность как таковая. Сформировалось общество зависимых от государства людей. Монарх был волен распоряжаться их жизнями и судьбами, не говоря уже об имуществе. В подобной стране не имелось реальных условий для того, чтобы каким-то образом стеснить политическую власть.

Вывод Пайпса о влиянии собственности на свободу абсолютно верен. Однако трудно согласиться с абсолютизацией тезиса о том, что в остальной Европе, в отличие от России, настоящая частная собственность имела уже тогда, когда у нас формировалось вотчинное государство. Если бы это было так, то европейская демократия не должна была проходить столь долгий, мучительный путь становления через средневековый произвол, конфискации эпохи Реформации, якобинский террор, нацистские концлагеря, а возникла бы сразу в совершенном виде. На самом деле современная частная собственность — это продукт модернизации. Средние века, как справедливо отмечал французский историк Жак Ле Гофф, ее не знали и на Западе [Ле Гофф (1992), с. 126–127].

Сам Пайпс приводит ряд примеров грубейших нарушений прав собственности монархами в Средние века и в Новое время. Но с удивительной для ученого непоследовательностью на следующей странице книги пишет

прямо противоположное. Согласно мнению Пайпса, монархи «не смели покушаться на имущество своих подданных, потому что принцип частной собственности укоренился так глубоко, что любое на него посягательство наверняка вызвало бы насильственное сопротивление, а то и революцию» [Пайпс (2000), с. 151–152].

Стремясь подчеркнуть уважение к собственности, характерное для ряда стран Европы в отличие от России, автор теории «вотчинного государства» приводит целый ряд цитат из великих мыслителей прошлого [Пайпс (2008), с. 19]. Однако они на самом деле работают против предложенной Пайпсом теории. Сам факт многочисленных дискуссий о частной собственности на Западе доказывает, что неприкосновенность прав собственника постоянно оспаривалась. Если бы частная собственность была неприкосновенна, никто не стал бы убеждать оппонентов в этих «очевидных» вещах.

Таким образом, вряд ли можно говорить о «вотчинном государстве», а только о том, что в России в некоторые эпохи по сравнению с рядом европейских стран монарху удавалось сосредоточить в своих руках больше власти. Впрочем, и эта власть во многих отношениях являлась формальной. Монарх в России был ограничен отсутствием экономической информации и бюрократического аппарата ничуть не меньше, чем монарх в Англии был ограничен парламентом.

Московский государь, несмотря на кажущееся наличие безграничных прав, не мог, например, отнять землю в ответ на неявку многих помещиков в армию, поскольку не обладал информацией о причинах неявки. В итоге помещики очень быстро стали полноправными собственниками, хотя поначалу земля им давалась лишь во временное пользование за военную службу.

А вот другой пример ограниченности возможностей московского царя в деле распоряжения страной. Направляя в определенный регион своего администратора-кормленщика, он практически полностью передавал ему право «вотчинного государя» (если уж пользоваться терминологией Пайпса), поскольку не обладал бюрократическим аппаратом для управления всей страной из центра. Кормленщик на время становился собственником региона, а уходя, передавал свою собственность не государю, а другому кормленщику.

Даже применительно к СССР трудно говорить о том, что государство полностью реализовывало свое формальное право собственности на заводы, поскольку директора де-факто были сособственниками, вступая с министерствами в иерархические торги и выторговывая себе значительные права и привилегии. А уж о какой-либо вотчинной собственности

царя на государство во времена Ивана Грозного тем более говорить не приходится.

Шведский экономист Стефан Хедлунд недавно воспроизвел теорию Пайпса, но в сильно ухудшенном варианте. Он заявил о существовании некой матрицы Московии, из-за которой старые русские институты остаются по большому счету неизменными. «Примерно так же, как можно доказать, что прежний СССР перенял базовые институты времен Московии, можно утверждать, что Российская Федерация начала XXI в. в некоторых аспектах также была поразительно похожа на Московию. Можно привести разные общие черты: от автократической модели правления и нечетких прав собственности до появления модернизированной формы служилых дворян, зависимых от доброй воли правителя, до роста ксенофобии, которая служила “топливом” для патриотизма и постоянных опасений за безопасность страны» [Хедлунд (2015), с. 208].

В современном мире существуют десятки автократических моделей правления, и большинство из них будут по своим институтам гораздо больше похожи на современную Россию, чем та на Московию. Электоральный авторитаризм вместо наследственного самодержавия, клановый принцип формирования власти вместо местничества, рентоориентированное поведение элиты вместо поместной службы государю и многое другое принципиально отличают современные правила игры от тех, что царили пятьсот лет назад. То же самое можно сказать о ксенофобии, которая в условиях глобализации распространена очень широко и представляет для самых разных уголков мира намного более серьезную проблему, чем для относительно замкнутой Московии.

Говорить о сходстве нынешних российских институтов с институтами далекого прошлого — все равно что идентифицировать английские институты времен Великой хартии вольностей с современными. Вольность, конечно, в обоих случаях присутствует, но все же феодализм по целому ряду параметров существенно отличается от демократии, сложившейся на основе рыночного хозяйства.

Странные представления у Хедлунда и о реформах. Он, например, жестко противопоставляет эволюционные преобразования на Западе российским институциональным изменениям, проводимым по инициативе власти [Там же, с. 251–252]. Непонятно, куда же в представлении шведского автора можно отнести радикальные реформы Кольбера и Тюрго во Франции, Штейна и Гарденберга в Пруссии, императора Иосифа II в Габсбургской империи, а также многочисленные рыночные реформы XX в. в Центральной Европе? [подробнее о реформах см.: Травин, Маргания (2004); Травин, Маргания (2011)].

Похоже, Хедлунд не владеет историческим материалом на уровне Пайпса и вместо научной теории представляет читателю публицистическую схему, которая выражает его эмоциональное отношение к проблемам современной России, но несколько не помогает разобраться в истоках этих проблем. Схема Хедлунда ближе к художественно-публицистической картине, нарисованной писателем Владимиром Сорокиным в романе «День опричника» [Сорокин (2009)], чем к профессиональному исследованию.

«АнтиПайпс»

Российско-американский историк Александр Янов представил свою концепцию в фундаментальном трехтомнике «Россия и Европа» [Янов (2007); Янов (2008); Янов (2009)]. Он справедливо упрекал Р. Пайпса — своего главного оппонента — в полном игнорировании идеи русского конституционализма, существовавшей еще в московском государстве, т. е. даже в допетровскую эпоху [Янов (2008), с. 44]. В нашей отечественной истории (как, впрочем, и в зарубежной) имели место неоднократные попытки ограничить власть государя. Предпринимавшие их влиятельные персоны не знали, по всей видимости, что, согласно учению Пайпса, ответственность на всю державу принадлежит исключительно царю. Москва, отмечает Янов, слегка перегибая палку в другую сторону, первой среди великих европейских держав попыталась стать конституционной монархией. И первой же оказалась способна создать в середине XVI в. вполне европейское местное самоуправление и Судебник 1550 г., «который дает нам серьезные основания считать его своего рода русской Magna Carta» [Там же, с. 46].

Янов полагает, что Великая Самодержавная революция, как иронично именует он политику Ивана Грозного по аналогии с Великой Октябрьской революцией большевиков, означала террор, полную экономическую деградацию страны и насильственную ликвидацию традиционного политического устройства. Соответственно, Ивана III и реформистское поколение 1550-х гг. он жестко противопоставляет Ивану IV и опричникам [Там же, с. 73–84].

В концепции Янова очень чувствуется шестидесятнический взгляд на мир. Этот историк, как многие достойные люди в его поколении, стремился найти альтернативу советскому тоталитаризму, отвергая мысль, будто сталинский курс был закономерным итогом развития страны. Соответственно, Иван Грозный у Янова предстает своеобразным Иосифом Стали-

ным XVI века, находившимся на исторической развилке, но выбравшим неправильный путь.

Иван Грозный начал войну на Западе, которой не хотели прогрессивные силы общества. «Что произошло в результате этого стратегического выбора? В 1560 году царь совершил государственный переворот, разогнав свое строптивое правительство. После учреждения опричнины переворот этот перешел в самодержавную революцию, сопровождавшуюся массовым террором <...> Все лучшие дипломатические, военные и административные кадры страны были истреблены под корень» [Там же, с. 84].

Возможно, если бы Иван Грозный сделал иной выбор, опричной трагедии не произошло бы. Более того, при смирном царе, не позволяющем себе лупить палкой собственного сына и наследника, не пресеклась бы, возможно, династия Рюриковичей, а значит, не было бы Смутного времени (по крайней мере, в том разрушительном виде, в каком оно предстало в начале XVII в.). Не исключено даже, что в России подольше сохранялось бы земское представительство и царь не имел бы тех самодержавных полномочий, которые, согласно Р. Пайпсу, так испортили страну. Означает ли все это наличие принципиальной альтернативы в долгосрочном развитии? Означает ли все это, что «при другой комбинации политических сил» [Янов (2007), с. 128] мог бы быть реализован иной сценарий?

Вряд ли. Трудно представить себе, что Россия, находящаяся на восточной периферии Европы, могла принципиально воздерживаться от движения на Запад, чреватого войной с Ливонским орденом, Польшей и Швецией. Трудно представить себе, что после Ивана IV «Смирного» не появился бы через какое-то время иной, грозный царь, стремящийся прорубить окно в Европу как ради торговых целей, так и для усиления державного могущества в целом.

Но вступление России в большую европейскую политику рано или поздно предполагало бы формирование крупного войска, способного сражаться с сильным врагом. Отсутствие финансовых возможностей для построения наемной армии вынуждало идти по пути строительства поместной конницы, служащей за землю. А служба за землю предполагала развитие крепостничества.

Более того, даже если бы Россия вдруг отказалась от участия в европейской политике и замкнулась в себе, став своеобразной Японией на континенте, Запад вскоре пришел бы к нам сам и заставил сопротивляться. А значит, поместная система и крепостничество в той или иной форме все равно появились бы.

Таким образом, яновскую альтернативу мы можем допустить лишь в качестве тактического выбора. Но как стратегический выбор она пред-

ставляется маловероятной. История России в значительно большей степени определялась наличием или отсутствием ресурсов, необходимых для экспансии, чем частными решениями монархов в конкретной ситуации.

В отечественной научной мысли существует не только теория, непосредственно полемизирующая с Пайпсом, но и прямо противоположная ему по своей сути. Ее разработал российский философ Игорь Чубайс. Для него не существует единой страны, корни которой произрастали бы из глубины веков. Чубайс резко разделяет историческую Россию и Россию советскую, представляющие, с его точки зрения, совершенно разные государства [Чубайс (2012), с. 205]. Историческая Россия в его изложении почти не имела недостатков. Даже крепостным жилось лучше, чем свободным крестьянам на Западе [Чубайс (1998), с. 37].

Если Пайпс пытался разобраться в том, почему русские не могли ограничить политическую власть, то Чубайс считает именно Россию родиной парламентаризма. «Первый европейский парламент возник одновременно в двух странах — в Исландии в форме альтинга и на Руси — в форме вече» [Чубайс (2012), с. 110]. Более того, мудрые представители власти сами стремились к ограничению собственных полномочий, и если вече недостаточно преуспевало в выстраивании системы политических ограничителей, то князь прибегал к поддержке свыше. «Приняв православие, Владимир сознательно ограничил власть князей Божественным законом, т. е. нормами, которые не были созданы людьми, были выше человека и потому не могли быть людьми отменены» [Там же, с. 114].

Православие, с точки зрения Чубайса, имело и другие важные преимущества помимо устранения возможного произвола князей. Русские люди в прошлом были высокоморальными. Это, в частности, касается проблемы алкоголизма, поскольку, по оценке автора, к 1913 г. Россия была среди самых трезвых стран мира, а также трудовой этики, способствовавшей экономическому развитию [Там же, с. 80, 158]. Возможно, именно умение работать и несклонность к потреблению спиртных напитков способствовали тому, что «первое экономическое чудо XX в. происходило не в послевоенной Германии и не в Японии 50-х гг. <...> Оно начиналось в России» [Там же, с. 93]. Автор имеет в виду быстрый экономический рост, имевший место до начала Первой мировой войны.

Наконец, для полноты картины следует также отметить, что и с межэтническими отношениями на Руси тоже дело обстояло достаточно хорошо благодаря уму и предусмотрительности правителей. «Национальная политика Кремля была в те времена (от взятия Казани до Смуты. — *Д. Т.*) настолько продуманной и мудрой, что она эффективно лечила и русские, и

татарские раны и умело формировала единый сплоченный народ» [Там же, с. 124]. Это, в частности, проявилось в том, что среди представителей народного ополчения, спасавшего страну от польской оккупации, были не только русские, но и татары.

Почему же страна до поры до времени была так хороша? Благодаря сложившейся у нас особой культуре. «Три составляющие российской системы ценностей, три кита, на которых держалась русская идея, — делает ключевой для своей концепции вывод И. Чубайс, — это православие; собиранье земель, переросшее в имперскую политику; и общинный коллективизм» [Там же, с. 181].

Все беды начались в России лишь после большевистского переворота. Во всяком случае, о каких-то серьезных проблемах страны до 1917 г. Чубайс не говорит. Правда, следует отдать автору должное: он пытается найти объективные причины столь резкого разрыва и не утверждает, будто великую державу просто погубили злые люди, соблаздившие и изнасиловавшие народ. Его объяснение сводится к тому, что, во-первых, на рубеже XIX–XX вв. возник кризис традиционной для русских людей веры, во-вторых, в территориальном плане расширяться было уже некуда, и, в-третьих, известный реформатор П. Столыпин демонтировал общину, порождавшую и воспроизводившую коллективизм [Там же, с. 189–191].

И впрямь русское общество породило немало атеистов и еще больше таких православных, которые по своему поведению были похуже неверующих. А общину разлагал не столько Столыпин, сколько крепкий, хозяйственный мужик, желавший обрести частную собственность на землю. Кризиса было не миновать, поскольку он порождался сложной системой внутренних противоречий. А это значит, что историческая Россия была не столь хороша, как может показаться из книги Чубайса. Скорее всего, если бы автор серьезнее покопался в исторических деталях, он обнаружил бы много такого, что сильно снизило бы пафос его текста.

Кризис и развал старого режима — четкий показатель того, что Россия объективно нуждалась в модернизации, и концепция, старательно обходящая все болевые точки, почти ничего не дает нам для понимания специфики ее истории. Либо Россия была раем земным, и тогда не могло быть никакой революции. Либо на трех предложенных Чубайсом китах покоились очень серьезные проблемы, и тогда анализ надо начинать сначала, чтобы разобраться в их сути.

Часть 2. СОВРЕМЕННОСТИ

В постсоветское время теории, описывающие Россию как особый мир, стали появляться в огромном количестве. Бесспорно, это явилось результатом серьезного разочарования интеллигенции не только в итогах многовекового пути преобразований и в последствиях социалистического строительства, но также в результатах экономических реформ 1990-х и в характере той политической системы, которая появилась в 2000-х гг.

Некоторые авторы полагают, будто подобные взгляды вообще не заслуживают серьезного исследования. Так, например, министр культуры Владимир Мединский — известный разоблачитель мифов о России [Мединский (2010б); Мединский (2010в); Мединский (2010г); Мединский (2010д); Мединский (2011)] — задается вопросом, кто настаивает на нашей особости, и тут же, не проанализировав ни одной концепции, выносит жесткий вердикт: «Если это политический деятель — то, как правило, это ловкий популист. Если частное лицо — еще хуже. Как правило, это пьяница, слабак и неудачник. За этот миф охотно цепляются разного рода убогонькие и туннядцы. Миф как бы служит для них оправданием. Ведь как получается? Я бездельник, нищий, необразованный и не умею ничего толком делать... но зато смотрите, какая у меня душа русская! Одним словом, носки вонючие, зато душа офигенная» — чрезвычайно «культурно» резюмирует свои соображения министр культуры [Мединский (2010а), с. 66–67].

Прямо скажем, несколько странный для научной полемики подход. Впервые, в другой своей книге автор сам фактически говорит об особом пути России, уверяя, что, мол, «тысячелетие православия все же сформировало определенный тип поведения людей» [Мединский (2010б), с. 86]. А во-вторых, если бы В. Мединский познакомился с литературой по данной теме, то обнаружил бы, что среди авторов, склоняющихся к мысли о наличии специфических культурных особенностей России, находятся знаменитый кинорежиссер, популярный писатель, директор академического института, много успешных ученых. В предлагаемых ими подходах есть, с нашей точки зрения, существенные ошибки и неточности, однако эти концепции, тем не менее заслуживают внимания.

Теория русской общины

В XIX в. чрезвычайно популярны были теории, объясняющие особые черты России через сохранение у нас крестьянской общины, перераспределяющей землю, уравнивающей своих членов и добывающей того, что-

бы умелый и инициативный мужик ничем не выделялся из общей массы. Казалось бы, советский строй перемолол общину, поставил всех людей в зависимость от властной вертикали и переселил большую часть крестьян в город, где проблема передела земли отпадает сама собой. Однако находятся исследователи, обнаруживающие общину на заводе и придающие ей чрезвычайно большое значение. Фактически они в той или иной мере развивают идеи К. Касьяновой о наличии у русских людей иных производственных ценностей.

Психологи Надежда Лебедева и Александр Татарко, основываясь на наблюдениях французского бизнес-консультанта А. Моруа, отмечают, что существующая на предприятиях русская община «нередко выполняла и выполняет до сих пор роль “тормоза” при попытках реформирования, внедрения инноваций, показывая чудеса сопротивления любым изменениям» [Лебедева, Татарко (2007), с. 398]. Все верно. Такое и впрямь часто встречается. Однако при чем здесь отечественная специфика? Первым народным движением, сопротивлявшимся инновациям, да и вообще любым прогрессивным изменениям, было движение луддитов, разрушавших машины. И возникло оно никак не в России.

Сейчас, как правило, на Западе столь жесткого сопротивления переменам нет, поскольку любой трудовой коллектив понимает, что, тормозя прогресс, он обрекает свое предприятие на банкротство, чреватое массовым увольнением персонала. В этом смысле российские рабочие сильно отстали, поскольку еще недостаточно погрузились в жесткую рыночную среду, обучающую уму-разуму. Тем не менее в некоторых вопросах наши трудящиеся очень похожи на своих западных коллег.

Моруа полагает спецификой России то, что наши люди вместо того, чтобы индивидуально торговаться с начальством о прибавке к зарплате, «объединяются в своих претензиях и требованиях. Например, просят повысить заработную плату — всем сразу, независимо от заслуг, чтобы никого не обидеть» [Там же, с. 396]. Это, мол, есть признак общины.

Вообще-то коллективные действия, направленные на повышение зарплаты всему трудовому коллективу, являются признаком не общины, а профсоюза. Профсоюзное движение, как и движение луддитов, зародилось не в России. Причем, несмотря на существенное сокращение их роли в XXI в., профсоюзы и сейчас существуют на Западе. И уж точно они там действуют эффективнее, чем у нас, где рабочие, как правило, разъединены. Крупная стачка в современной России — это исключение из правила. А уж примеров коллективных действий, охватывающих всю страну или хотя бы отрасль, привести вообще невозможно, тогда как на «индивидуалистическом» Западе такое бывает.

В общем, вряд ли можно согласиться с попыткой перенести термин «община» из крестьянского прошлого в современность и использовать его применительно к совершенно иным условиям. Думается, это столь сильное упрощение реалий, которое не помогает, а мешает нам разобраться в сути дела.

Теория «Русской системы»

Российские авторы историк Юрий Пивоваров (долгое время занимавший пост директора ИНИОН) и социолог Андрей Фурсов в середине 1990-х гг. разработали теорию, которую можно считать отечественным вариантом концепции Пайпса, жестко отделяющим нашу культуру от европейской. Они полагают, что «Россия (Русская система) и Запад (Капиталистическая система) суть две разных системы, у истоков которых один Исторический Субъект. А именно — христианство. <...> К XVI в. окончательно формируется две основные разновидности христианского исторического субъекта: европейский (западный), субъективность которого носит индивидуальный характер, и русский, преимущественно коллективный. <...> Власть — вот главный субъект Русской системы. Так же как капитал — главный субъект Капиталистической системы» [Пивоваров, Фурсов (1997, II), с. 131–132].

Российская власть с давних времен устроена по-другому, чем западная. «На Руси ордынство оказалось преградой на пути поляризации сторон: князя и знати, светской и религиозной власти. Оно способствовало не обособлению и удалению, а их сплочению. <...> В XIV веке на Руси — ордынской, улусной Руси — родилось не противостояние монарх (князь) — знать (бояре), как это должно быть при феодализме и как это было в Западной Европе в XII–XIII вв., а скорее их симбиоз, объединение, единство интересов в рамках своих уделов, княжеств. Борьба развернулась не между социальными группами, но — социопространственными целостностями в поле, очерченном Ордой. Вследствие этого на Руси возник, так сказать, сдвоенный центр, тандем “князь — боярство”, княжеско-боярский “комбайн”» [Пивоваров, Фурсов (1997, III), с. 94].

Естественно, на такой вывод сразу же появляется вопрос: неужели в российской истории сложилась многовековая властная идиллия, когда после централизации государства исчезли «социопространственные ценности»? Пивоваров и Фурсов, конечно, не отрицают борьбы групп интересов, однако стремятся показать, что борьба эта принципиально отличалась от той, которая имела место на Западе. Во-первых, потому что и боярство,

и дворянство, и советская номенклатура едва ли тянули на статус класса, поскольку реализовывали себя посредством службы. А во-вторых, потому что, хотя «боярство» неоднократно одерживало победы в политических конфликтах (Смута начала XVII в., годы детства Петра и пятилетие после его смерти, 1922–1929 гг. и 1953–1957 гг.), каждый раз оно не просто упускало власть из рук, а вообще отказывалось от «коллективного руководства» [Пивоваров, Фурсов (1997, III), с.101, 120].

В общем, получается по известной поговорке «милые ссорятся — только тешатся». На Западе конфликты между королем и аристократией настоящие, правильные, тогда как на Руси такие же с виду столкновения Пивоваров и Фурсов настоящими не признают. Что боярство, что дворянство, что номенклатура бузят, по всей видимости, лишь в связи с возникновением частных, не слишком принципиальных конфликтов интересов, тогда как их сущностным стремлением всегда была служба государю или вождю.

Теория «Русской системы» на фоне теории вотчинного государства выглядит не столь фундаментально выстроенной, поскольку ее авторы, в отличие от Пайпса, не разрабатывают концепции патримониальной собственности, лежащей в основе всеобщего подчинения народа монарху. Но, соответственно, Пивоварову и Фурсову нельзя предъявить вышеописанных упреков относительно упрощения представлений о собственности. Простая публицистическая схема выглядит устойчивее. Тем не менее вопросы остаются. Если мы взглянем, скажем, на историю Франции, то обнаружим, как французское «боярство» регулярно вступало в борьбу с монархом, а затем сдавало ему власть для того, чтобы зарабатывать придворной службой. Список таких конфузов будет, пожалуй, длиннее российского: восстание Этьена Марсея, религиозные войны XVI в., Фронда и в XVIII–XIX столетиях три революции, после которых монархия возрождалась то в виде наполеоновской империи, то в виде правления Орлеанского дома, то вновь в виде империи младшего Бонапарта. Даже само понятие «фронда», означающее несерьезное восстание по принципу «милые ссорятся — только тешатся», пришло из французской истории, а не из русской.

Теория «Русской системы» пока остается всего лишь гипотезой, не подкрепленной серьезным компаративистским анализом. Создается впечатление, что ее авторы, не слишком вдаваясь в исторические детали, сконструировали в голове условный Запад с индивидуализмом, капитализмом и фундаментальным противостоянием подданных монарху, а затем, выдав его за Запад настоящий, противопоставили российским реалиям. Однако до тех пор, пока не будет показано, по какой причине стрелецкие

бунты — это лишь борьба в рамках симбиоза, а Фронда — серьезное (классовое?) противостояние, специфичность «Русской системы» по отношению к Европе останется весьма сомнительной.

Евразийская теория

Наиболее «раскрученной» и в то же время концептуально оформленной современной теорией, предполагающей движение России по особому пути и ее изоляцию от остального мира, является евразийство Александра Дугина. Для него Россия — это «Ось Истории», поскольку цивилизация вращается вокруг нее. Собираение земель, общинность и православие, которые Чубайс обнаружил в кризисном состоянии, для Дугина и по сей день являются важными «китами» концепции.

Исповедуемый Дугиным геополитический подход предполагает деление всего мира на два принципиально разных лагеря — державы континентальные и морские, — каждый из которых имеет свои законы. Рыночной цивилизацией является лишь морская. Континентальная же, центром которой, по Дугину, оказывается Россия, основана на традиции. Здесь прогресс осуществляется не столько в материальной сфере, сколько в сфере духа.

Серьезное расхождение евразийства с реалиями XXI в. сразу бросается в глаза. Трудно записать континентальные европейские государства в число нерыночных, т. е., ориентирующихся не на материальное, а лишь на духовное. Связаны нестыковки в основном с тем, что сто лет назад Германия и впрямь пыталась себя противопоставить Западу. С тех пор многое изменилось, но евразийство не стало обращать внимание на процессы, идущие в реальной жизни.

Такой же подход характерен и для евразийского анализа российской хозяйственной системы. Экономика для Дугина является геоэкономикой. Суть ее состоит в том, что организация хозяйства не основана на общих принципах, а зависит от конкретного исторического места на земном шаре, в котором применяются те или иные модели. Следовательно, каждый конкретный случай существования экономической системы уникален. Для Евразии с Россией, находящейся в центре, геоэкономика Дугина предлагает так называемую «автаркию больших пространств», т. е. «железный занавес» по отношению к более развитым, чем мы, государствам [Дугин (1999), с. 166, 214, 610, 784, 791].

Чтобы исторически обосновать особый российский путь в экономике, дугинское направление анализа возводит наш хозяйственный опыт к ви-

зантийскому образцу. «Хозяйственные практики русского народа, — отмечается в одном из евразийских трактатов, — во многом наследуют аграрный строй византийской экономической модели, где общинное владение землей на законодательном уровне поощрялось и поддерживалось в ущерб частному владению ею аристократией и чиновничеством, ленному принципу и системе земельной ренты» [Наш путь (1999), с. 25].

Что же касается промышленности, то она исторически не имеет для нашей страны той самодостаточной ценности, какая существует на Западе. Связано это, по мнению некоторых сторонников Дугина, со своеобразной идеалистической ориентацией русского народа [Там же, с. 40].

Нетрудно заметить, что преобразования последнего времени абсолютно не укладываются в данную концепцию. Более того, в нее не укладывается почти все, что происходило в России со времен Петра I и даже раньше — с тех времен, когда европейская культура по крупицам стала проникать в нашу страну.

Из всех современных концепций особого пути России евразийство является, пожалуй, наиболее консервативной и наименее ориентирующейся на реальные факты. Это просто идеологическая схема, частично восходящая к традиционным штампам отечественного мифотворчества, а частично перерабатывающая популярные западные теории для местного употребления. Невозможно ориентироваться в экономике на опыт Византийской империи, погибшей более пятисот лет назад, поскольку игнорирование современного хозяйственного опыта обрекает Россию на перманентную отсталость. Но, скорее всего, евразийство предлагается обществу не для практического применения, а лишь для воздействия на умы значительной части населения. И для этой цели его ярко выраженное антизападничество хорошо подходит.

Теория «Остров Россия»

Не только сторонники модернизации, но и некоторые консервативные мыслители, задумывающиеся о реальных интересах России, считают евразийство с его амбициями губительным для нашей страны. Например, рано скончавшийся геополитик Вадим Цымбурский отмечал в свое время: «Среди всех нынешних искушений России самые опасные, я полагаю, искушения “третьеримства”, “собирания земель” и “реинтеграции союзных пространств” <...> России лучше было бы оставить своих восточноевропейских и западноевропейских соседей “вариться” в их собственном соку <...> Вменяя России европейскую, евразийскую, “римскую” и подобные

континентальные миссии, мы доиграемся до того, что потеряем Сибирь, а с ней потеряем Россию» [Цымбурский (2007), с. 33].

В. Цымбурский был чрезвычайно далек от западничества. Его труды выдержаны, скорее, в духе представлений о России как об особом мире, но тем не менее он пытался реформировать устаревшие подходы консерваторов. Его друг и биограф Борис Межуев полагает даже, что теория, разработанная В. Цымбурским, могла бы сблизить сторонников российской цивилизационной «особости» с некоторой частью либералов, не удовлетворенных западничеством [Межуев (2012), с. 100].

Эта теория получила название «Остров Россия». В ней обращалось внимание на геополитический опыт Британии прошлых веков. «Англия на протяжении Позднего Средневековья, — отмечал В. Цымбурский, — воспринимает себя как непосредственно континентальную силу в Европе, стремясь утвердиться в этом качестве, пока выдворение ее с континента, в основном в XV в., а окончательно в XVI в., не выразилось в самосознании англичан островным самоопределением, чувством обособленности от континента. В этом психологическом повороте — начало классической британской политики XVII–XIX вв., предполагающей озабоченность балансом сил на континенте лишь в целях предотвращения любой панъевропейской гегемонии» [Цымбурский (2007), с. 31].

Казалось бы, какая связь между Англией, расположенной на острове, и континентальной Россией? Однако В. Цымбурский рассматривал нашу страну в качестве своеобразного геополитического острова, отделенного от Европы (Франции, Германии, Италии) геополитическими «проливами». Таковыми, с его точки зрения, являются страны Восточной Европы, в том числе те, которые раньше входили в состав СССР (аналогичные «проливы» есть, по В. Цымбурскому, и на южной границе). Наличие подобного «буфера» позволяет России, вытесненной, как в свое время Англия, из большой европейской политики, дистанцироваться от нее, сменив имперское поведение на тонкое геополитическое маневрирование. «Подход России на 50–60 лет к соотношению сил между мировыми субцентрами было бы практичнее всего обозначить в стиле “островной” — “британской” — политики поддержания мирового баланса. <...> Она могла бы использовать каждый раз специфику своего “островитянства” для сближения со слабеющими субцентрами» [Там же, с. 40].

Теория «Остров Россия» примечательна тем, что, оставаясь в рамках представлений о нашей стране как об особом мире, не являющемся даже периферией Европы, полностью отказывается от традиционного отечественного мессианства, предлагая руководствоваться реальными сегодняшними интересами. Реалистичность подхода В. Цымбурского, впрочем,

вызывает серьезные сомнения. Британия в прошлом могла выстраивать европейские балансы, во-первых, потому что была самой экономически развитой страной мира, а во-вторых, потому что имела самый мощный флот, охранявший проливы. Россия сегодня не может претендовать на экономическое лидерство и, соответственно, на успешное геополитическое манипулирование. Что же касается наших «проливов», то они быстро втягиваются в НАТО, обретают европейскую идентичность и перестают быть «проливами» даже в логике В. Цымбурского. Россия ныне — не «остров», а периферия Европы, дистанцироваться от которой по британскому сценарию прошлых веков уже невозможно.

Теория российской «несимфоничности»

В отличие от В. Цымбурского, философ Виктор Ильин не признает никакого промежуточного (островного) положения России. Он жестко отвергает все, что идет к нам из Азии, предлагая для нормализации дел даже чрезвычайно радикальные рецепты. «Россия — периферия Западной цивилизации. Ее надо вернуть, включить в последнюю, преобразовав собственный историко-культурный код, для чего довести до дна, разрушить — затем на обломках бесформенности создать прозападное» [Ильин, Панарин, Ахиезер (1996), с. 205]. По сути дела, это не что иное, как рекомендация превратить Россию в «полуостров», отделенный широким морем от Востока, но непосредственно соединенный с Западом.

Анализируя ход российских преобразований на протяжении долгого времени, В. Ильин приходит к выводу, что реформы никогда не доводились до конца и оборачивались контрреформами. Для характеристики того, что получается в итоге, он не жалеет чрезвычайно жестких терминов. «Причина сущностной неорганичности национальных реформ, их монотропности асоциальности, inferнальности в самой природе российской жизни, передаваемой понятием “несимфоничность” <...> Конфликты в России — больше чем конфликты. Борьба идет не на жизнь, а на смерть» [Там же, с. 174].

Насколько можно понять, Запад, с точки зрения В. Ильина, симфоничен, но мы, находясь на его периферии, не смогли это ценное качество удержать, впустив к себе с Востока разного рода деструктивные элементы из-за того, что стремились строить огромную державу и контролировать большие пространства. «Отгораживания от варваров с их уничтожением, ассимиляцией, изоляцией (резервацией) в России не происходило <...> Отгораживание — самый первый исходный шаг: уйти из мира, дабы через

державное отстранение от варваров вернуться в мир, вписаться в цивилизацию (сквозь почву). Этой-то начальной онтогенетической фазы не хватало нашей державности, не ушедшей вполне от варварства (обуза периферии сказывается по сегодня) и оттого не преодолевшей вполне хаотичности» [Там же, с. 179].

Что такое варварский элемент, сегодня не вполне ясно, поскольку нашествий с Востока у нас уже несколько столетий не происходит. По всей видимости, В. Ильин столь критично оценивает культурный уровень широких слоев населения, разбросанного по гигантской территории и не готового впитывать в себя западные представления о частной собственности, правовом государстве, гражданском обществе и т. д. Если европейские страны после распада колониальных империй остались с населением, «отгородившимся» от заморских варваров, то Россия по-прежнему является державным государством, где Запад и Восток перемешаны, образуя ужасную какофонию. «Россия, — пишет В. Ильин, — арена столкновения Западной и Восточной суперцивилизаций, что и составляет глубинную основу ее несимфоничности, раскольности» [Там же, с. 205].

Получается, что правильная культура получила неправильные добавки, а потому в целом наша российская культура оказывается непригодна для реформ.

В общих чертах с концепцией «несимфоничности», наверное, можно согласиться. Хотя демонтаж СССР в 1991 г. представлял собой серьезную попытку бывших европейских советских республик отгородиться от Азии, Россия все равно осталась «ареной столкновений» совершенно разных культур. Люди с прозападным менталитетом порой приходят в отчаяние от того, что их реформаторские порывы увязают в варварском «восточном» болоте. Однако трактовка В. Ильина все же слишком упрощает ситуацию.

Достаточно бросить взгляд на маленькую Беларусь, вплотную примыкающую к Европе и формально отгородившуюся от восточного варварства, чтобы обнаружить там все тот же «восток», только внутренний. Отсутствие демократии, гражданского общества, правовой культуры и гарантий частной собственности — характерные черты режима Александра Лукашенко. У нас в России абсолютно западные по многим внешним признакам Москва и Санкт-Петербург точно так же поддерживают авторитаризм, как «красный пояс» или Сибирь.

Более того, если бросить взгляд на историю «варварства», превращавшего на протяжении веков наши реформы в контрреформы, то во главе консервативного движения можно обнаружить по-западному образованных лидеров, а вовсе не варваров с замашками восточных дикарей. Скорее всего, не слабая культура, а определенные интересы побуждали их тормозить

движение на Запад. Но объяснить суть этих интересов теория, ставящая во главу угла западную культуру и осуждающая антизападное варварство, к сожалению, не может.

Теория климатического детерминизма

Вернемся, однако, к изоляционистским теориям. В отличие от евразийцев, такой популярный ныне публицист, как Андрей Паршев, написавший книгу «Почему Россия не Америка», пытается найти некоторые простые и доступные каждому читателю аргументы для обоснования изоляционизма. Судя по тому, что его труд уже выдержал несколько изданий, автору неплохо это удается.

Паршев отмечает, что Россия — страна уникальная, потому что «мы построили свое государство там, где больше никто не живет <...> Лишь треть нашей земли ”эффективная”. Но и наша эффективная площадь — самая холодная в мире. Мы не Индия, не Китай и даже не Канада» [Паршев (2006), с. 38, 40].

Иначе говоря, в России по причине особого холода невозможно жить так же, как в других странах мира. Здесь обязательно будут более высокие расходы на обеспечение нормальной жизнедеятельности, что связано с потребностью обогрева. Следовательно, получается, что в России невыгодно осуществлять инвестиции. Доходность на каждый вложенный рубль окажется ниже, чем в странах с более благоприятным климатом. Иностраный капитал к нам не пойдет, а свой убежит. «В общем, нет у нас ничего такого, что Западу необходимо позарез. Все или кончается, или отвалилось вместе с Назарбаевым, или дорого добывать», — делает вывод А. Паршев.

А раз так, то, следовательно, для нормального развития нам надо изолироваться от мировой экономики. Для этого требуется осуществить, согласно А. Паршеву, три меры: ввести государственную монополию внешней торговли, запретить вывоз капитала и отменить конвертируемость рубля [Там же, с. 225].

Книга «Почему Россия не Америка» впервые была издана в 1999 г., т. е. почти сразу же после дефолта августа 1998 г. Тогда действительно с инвестициями дело у нас обстояло чрезвычайно плохо, поскольку инвесторы не доверяли России из-за политической нестабильности, финансовых проблем и неспособности платить по своим обязательствам. Но с 1999 по 2008 г. капитал рвался к нам бурным потоком, и экономика даже не успевала переварить его должным образом. Ведь климатический фактор — лишь одно из множества обстоятельств, влияющих на инвестицион-

ную привлекательность. Абсолютизация одного фактора всегда приводит к ошибкам.

Издержки бизнеса на оплату труда в XXI в. намного превышают тот минимум, который нужен для пропитания, обогрева и т. п. Где-то расходы на жизнь выше из-за холода, где-то, напротив, из-за расходов на кондиционеры, где-то из-за сейсмической активности, заставляющей укреплять здания. Но главное — они высоки там, где у работников столь высокая производительность труда, что капиталисту выгодно платить зарплату, окупающую расходы и на отдых, и на излишки жилплощади, и на навороченную бытовую технику, и на многое другое.

Казалось бы, теория А. Паршева опровергнута самой жизнью? Но нет. У автора книги «Почему Россия не Америка» есть последователи [Скобов, Чернов (2007)] и ответ на любые возражения. «Само присутствие иностранных средств в каком-то месте — это сигнал тревоги, это SOS, это сирена и мигалка! Просто так иностранные деньги у нас не могут появиться! Либо это признак какой-то дыры в экономике, через которую утекают наши невосполнимые ресурсы, либо там копошится гнездо отвратительных вредителей и нужны дуст и керосин» [Паршев (2006), с. 225]. Таким образом, экономическая теория трансформируется в конспирологическую по принципу: если кто со мной не согласен, тот заговорщик и вредитель. А следовательно, в конспирологическом сознании значительной части общества концепция А. Паршева по сей день сохраняет привлекательность. Как способ объяснения российских проблем данная теория не подходит, но как теоретическая база для борьбы с «пятой колонной» она оптимальна.

Своеобразной разновидностью концепции А. Паршева является мнение историка Владлена Сироткина о том, что кроме климата на нашу экономику негативно действуют огромные российские расстояния [Сироткин (1999), с. 6]. Действительно, если везти товары через всю страну по плохим дорогам, их себестоимость резко возрастет, и это может сделать бизнес нерентабельным. Однако проблема расстояний в принципе не может влиять негативно на развитие рынка, рост ВВП и рост реальных доходов по стране в среднем. Она может, к сожалению, способствовать формированию больших застойных регионов, гибели российской деревни, упадку Крайнего Севера, дифференциации доходов и т. д. Но развитие бизнеса в мегаполисах и на территориях, непосредственно примыкающих к западным границам, никак не зависит от того, что страна уходит на тысячи километров в восточном направлении. Запад нашей страны самодостаточен и гораздо теснее связан с Европой, чем с российской глубиной.

Теория православной цивилизации

Некоторые авторы пытаются развивать представления об особом пути нашей страны, основываясь не на геополитическом или географическом анализе, а на выводах византийской патристики и русской религиозной философии Серебряного века. Такова, например, теория православной цивилизации философа Александра Панарина, который считает, что у России есть миссия в современном мире, где глобализация и неолиберализм приводят к усилению дифференциации между богатыми и бедными странами. Соревнование с лидерами представляется ему заранее обреченным делом. «Если система координат современного мира, помещающая все народы на восходящей кривой экономического роста и прогресса, не изменится, — пишет А. Панарин, — мы, люди православной ойкумены, обречены оставаться презируемыми париями и неудачниками мира сего» [Панарин (2002), с. 170].

Вряд ли этот автор адекватно представлял себе развитие мировой экономики, в ходе которого многие страны догоняющей модернизации уже резко ускорили рост и подняли уровень жизни населения, превратившись из парий в нормальных участников процесса глобализации. Но в 1990-е гг., когда формировалась концепция А. Панарина, у многих людей в России было, бесспорно, ощущение полной безнадеги. На таких отчаявшихся людей (неудачников, по выражению А. Панарина) и рассчитана теория.

«В православной парадигме спасения открывается возможность реабилитации тех, кто по критериям достижительной “морали успеха” признаны недостойными» [Там же, с. 171]. В этом месте, наверное, теория должна была бы показать, почему именно православная, а не, скажем, католическая, культура способна обеспечить реабилитацию. Однако автору — человеку верующему — доказательства не даются. Он, по-видимому, просто считает свою конфессию лучше других ветвей христианства и рациональных обоснований не использует.

Зато в полном противоречии с концепцией особой роли православной культуры А. Панарин вдруг отмечает, что спасение придет из России, поскольку лишь у нас, с одной стороны, налицо капитализм, а с другой — полностью разрушена система социальной защиты [Там же, с. 335]. Получается нечто вроде ленинской теории слабого звена в цепи империализма. Из-под теории особой православной культуры начинает проглядывать завуалированный марксизм (что, наверное, неудивительно для автора, много лет работавшего в рамках советской марксистской философии). Сперва неудачники поднимутся против глобализма и либерализма в России, где им хуже всего, а затем по всему миру.

Теория левого консерватизма

Известный православный мыслитель Александр Щипков в сборнике статей «Перелом», претендующем на статус современных «Вех», последовательнее А. Панарина движется за Н. Лосским и другими мыслителями прошлого в стремлении обосновать особую культуру России. Он отмечает: «Основная русская моральная ценность — справедливость. Обществу близка идея справедливости и социального равенства. Ее разделял дореволюционный крестьянский “мир”. Ее разделяет и подавляющая часть населения современной России <...> Религиозно-общинный тип сознания присущ не только русскому крестьянину, но и русскому интеллигенту. А глубинная религиозность нередко проявляет себя вопреки внешним, рационально отрефлексированным убеждениям ее носителей. И это главная причина того, что даже после гибели крестьянской общины в условиях большевистской России соборность как основа русского социума никуда не делась. Это генотип нации, чего большевики с их историческим материализмом, разумеется, не понимали» [Щипков (2013), с. V, 67].

Использование слова «генотип» демонстрирует первую серьезную проблему, с которой сталкивается А. Щипков в своей теории. Автор не придает значения тем колоссальным историческим переменам, которые происходили в России с тех пор, как идеи соборности впервые стали популярны. Он вынужден каким-то образом вливать старое вино в новые мехи, т. е. сочетать идеи прошлого с современными реалиями — разрушением общины, массовой урбанизацией, смешением этносов в городской среде, превращением крестьян в рабочих, интеллигентов, предпринимателей, представителей «среднего класса» и даже «креативного класса». На первый взгляд, слово «генотип» решает все проблемы теории А. Щипкова, однако лишь в том случае, если мы придаем ему публицистическое значение. Ведь генетика — серьезная наука, обладающая механизмом доказательств. Говоря о генотипе, наука опирается на проведенные ею эксперименты. Но можно ли сказать, что кто-то научным путем обнаружил ген справедливости или ген соборности у русского народа? Естественно, нет. Таким образом, представление о генотипе остается не более чем образным выражением, которое к генетике не имеет никакого отношения.

Более того, есть еще одна трудность, которую не удастся преодолеть в рамках данной теории. Вряд ли можно тем или иным путем обнаружить народ, который не желал бы справедливости. Как социологические опросы, так и массовое распространение социалистических партий по всему миру показали в XX в., что стремление к справедливости всеобщее. Причем во многих государствах стоящие у власти социалистические партии обе-

спечили значительно более справедливые условия существования общества, чем в России. В этой связи наше старое представление о том, что именно русский народ обладает особой склонностью к справедливости, выглядит довольно странно. Специфика современной русской религиозной мысли состоит не только в том, что ей требуются для отражения реалий новой эпохи слова вроде «генотипа», но и в том, что она справедливо обращает внимание на близкие по духу процессы, происходящие в других нациях.

А. Щипков, в частности, пишет, что «в Европе есть и всегда была своя собственная соборность. Например, в Германии социал-консерватизм связан с понятием *Gemeinschaft* (“гемайншафт”) — “сельское братство» [Там же, с. 72]. С этим выводом можно в известной мере согласиться. Как Германия, так и другие европейские страны за время, прошедшее с момента начала формирования русской религиозной философии, отчетливо продемонстрировали многие черты, которые нашими мыслителями интерпретировались как исключительно отечественные. Но тогда становится не вполне понятно настойчивое стремление А. Щипкова утверждать, будто бы «в основе русского общества лежит своя цивилизационная модель: православная этика и дух солидаризма» [Там же, с. 69]. В концепции авторов сборника «Перелом» содержится явное противоречие. Либо у нас есть своя собственная цивилизационная модель, и тогда ее сторонники должны продемонстрировать особый «генотип», особые черты развития России, которые абсолютно не характерны для иных цивилизаций (в частности, европейской). Либо же социал-консерватизм, о котором пишет А. Щипков, присущ разным народам, и тогда никакой православной цивилизационной модели не существует, а опыт западных социалистических и христианско-демократических партий вполне может быть распространен и на Россию.

По-видимому, это противоречие возникло из-за того, что «Перелом» претендует не столько на решение научной задачи, сколько на решение задачи политической. Он обосновывает левоконсервативный подход, возможный лишь «на основе национальной социально-этической модели, которая описывается формулой “православная этика и дух солидаризма”» [Там же, с. 78]. Без «национальной модели» в сухом остатке будет обычная христианская демократия германского образца.

Теория рокового цезарепапизма

В отличие от А. Панарина и А. Щипкова, Дипак Лал — крупный американский исследователь индийского происхождения — рассматривает от-

личительные черты России исключительно как фактор, тормозящий нормальное развитие страны. Однако и он в основу своего анализа кладет религиозные моменты.

Д. Лал полагает, что «причиной уникального возвышения Запада является не христианство, проповеданное Иисусом, а Августинова трансформация христианской теологии и две революции пап Григориев, затронувшие семью и право» [Лал (2007), с. 117]. Согласно данному тезису, православная ветвь христианства не могла способствовать развитию, поскольку осталась в стороне от западного трансформационно-революционного процесса.

На практике главной проблемой развития на православной базе стал, согласно Д. Лалу, цезарепапизм. Церковь еще в Византии оказалась полностью подчинена государству. Как кесарево, так и Богово были отданы во власть кесарю. Естественно, при таком подчиненном положении патриархии она не могла проделать ничего сопоставимого по значению с папскими революциями. Впоследствии систему цезарепапизма целиком восприняли Киевская Русь и Московское государство. Отсюда и результат.

Абсолютизируя религиозный фактор, Д. Лал фактически сходится с Р. Пайпсом в представлении о неких роковых чертах, отличающих русскую культуру, хотя конкретная аргументация у этих двух авторов принципиально различна. Если следовать логике теории «рокового цезарепапизма», то православная Россия фактически обречена на отставание.

Оценивая подход, предложенный Д. Лалом, следует заметить, что разделение на жестко противостоящие друг другу религиозные конфессии действительно оказало значительное воздействие на восприятие русскими людьми ценностей Запада. Эти ценности долгое время жестко отторгались влиятельными группами, связанными с Церковью, а потому прогрессивные новшества с трудом проходили на Восток через конфессиональный барьер. Великую схизму 1054 г. следует признать фактором, тормозившим модернизацию России.

Однако теория Д. Лала, изложенная буквально на трех страничках и не вдающаяся в детали исторического процесса, протекавшего на Руси, все же чрезвычайно схематична. Автор, в частности, утверждает, что «после развода с латинским христианским миром Восток вскоре отстал в изменениях в космологии и в технике, которые вызвали подъем Запада» [Там же, с. 119].

Реальность, увы, не вписывается в эту концепцию. Во-первых, «вскоре» — это по меньшей мере шесть столетий, разделяющих великую схизму с началом научной революции XVII в. Во-вторых, в первые четыреста лет после раскола церковей проблемы России определялись преимущественно

набегами половцев и татар, а затем лишь всеми остальными факторами вместе взятыми. В-третьих, сам Запад никогда не представлял собой единого целого в восприятии космологических и технических перемен: культурный центр (Англия, Франция, Германия, Италия) быстро прогрессировал, тогда как европейская (Испания, Португалия, Ирландия, Скандинавия, Польша и т. д.) и тем более латиноамериканская периферия не демонстрировали успехов, которые сильно бы отличали их от отсталой России.

Таким образом, у нас нет оснований утверждать, что именно конфессиональные различия являются принципиально важным моментом, определяющим отсталость России. Их надо учитывать наряду с другими факторами. Нынешние проблемы нашей страны есть следствие гораздо более сложного исторического процесса, чем тот, который был схематично обрисован Д. Лалом.

Теория русского архетипа

Из всех теорий, связывающих тем или иным образом различие между Россией и Западом с великой схизмой XI в., самой интересной является, пожалуй, концепция писателя Андрея Столярова. Он проводит оригинальный и весьма обстоятельный анализ русской и европейской литературы XIX–XX вв., обращая внимание на то, как много западные авторы в эту эпоху писали о проблемах, связанных с судом и законодательством, с деньгами и бизнесом. В итоге А. Столяров приходит к выводу, что «за последние полтора столетия западная культура создала всеобъемлющий юридический университет, куда каждый гражданин поступает чуть ли не с момента рождения и где он незаметно осваивает науку законов, которой руководствуется потом в повседневной жизни» [Столяров (2009), с. 142]. Русские писатели в определенный момент тоже стали обращать внимание на проблемы подобного рода, однако на нашей почве литература приобрела откровенно критический характер. Отечественный читатель мог из произведений классиков вынести, скорее, представление о несправедности суда, чем юридическую грамотность.

Почему же так вышло? Опираясь на теорию великого швейцарского психолога и философа К.-Г. Юнга, А. Столяров приходит к выводу, что существует особый русский архетип, который «отвечает» за наш национальный характер и, следовательно, за особые черты нашей цивилизации. «Расхождение между двумя цивилизациями, западной и российской, началось еще в XII в., что было отчетливо зафиксировано тогдашней литературой. Легенда о короле Артуре провозгласила приоритет закона, повесть

о Дмитрие Шемяке отвергла закон как нечто чуждое внутренним интенциям человека. Исторически расхождение было усилено и разделом конфессий: Римская церковь (католицизм) выбрала в основном “жизнь земную”, Византийская церковь (православие) — “жизнь небесную”. Западная литература сформировала архетип закона, а классическая русская литература, в свою очередь, утвердила в коллективном сознании россиян архетип справедливости» [Там же, с. 150].

Увы, многие важные исторические факты не вписываются в данную теорию, хотя литературный психоанализ (как называет свое исследование А. Столяров) проделан весьма профессионально. Если выйти за рамки художественной литературы, то бросается в глаза, как много внимания европейская культура на протяжении столетий уделяла поискам справедливости. Это была уж точно не менее важная тема, чем тема закона. В конечном счете именно на западноевропейской почве возник марксизм, объявивший государство и принятые им законы орудием господствующего класса, а затем провозгласивший необходимость пролетарской революции и экспроприации экспроприаторов, которые никак не сочетались с уважением к юридическим нормам. Можно говорить о том, что на практике марксистскую революцию осуществили в России, но при этом никак нельзя игнорировать факт присутствия темы справедливости в интеллектуальной культуре Запада. Более того, не было в Европе таких стран, где под предлогом борьбы за справедливость (не обязательно обоснованной по-марксистски) не осуществлялось бы в то или иное время вопиющих беззаконий, экспроприаций и откровенных грабежей, поддерживаемых миллионами граждан и обосновываемых интеллектуалами.

Думается, что литературный психоанализ А. Столярова продемонстрировал не различие между русским и европейским архетипами, а совсем другое. Он показал, как в Англии на протяжении последних полутора столетий (но не раньше) тема законности вошла в массовое сознание (и, следовательно, в художественную литературу), поскольку именно там и тогда модернизация сформировала правовое общество, защищающее жизнь и собственность людей. Несколько позже эти новшества дошли и до многих других европейских стран и до государств Северной Америки, что, по всей видимости, нашло отражение в литературе.

При этом утопические представления о справедливости, которой следует добиваться помимо несовершенного законодательства, также находили в литературе свое отражение. Причем не только в русской. Европейский романтизм во множестве художественных произведений утверждал мысль о том, что добро победит зло не через юридическую казуистику, а с помощью шпаги, моральных внушений и благородных поступков.

Романтизм, однако, давно канул в Лету. Русскую классику сегодня внимательно не читают даже школьники. Зато книжные прилавки и телеэкраны (у нас и за рубежом в равной степени) оккупированы сотнями произведений детективного толка, являющихся своего рода юридическими университетами. Там закон в лице «честных ментов» всегда побеждает преступность. И в этом смысле можно сказать, что старый английский опыт оказался воспринят в России. Именно это ныне формирует культуру многомиллионных масс населения.

Теория витальной силы русских

В отличие от православных левых консерваторов, пытающихся сочетать традиционный взгляд на особенности России с фактами, которые ему противоречат, русский националист Валерий Соловей полностью отбрасывает старое наследие, но не отказывается при этом от идей особого пути. Несмотря на свою солидную академическую карьеру, он явно выстраивает не столько научную теорию, сколько идеологию для формирования политической партии (которая, кстати, действительно появилась на свет в 2012 г.).

В одной из своих книг В. Соловей даже посвящает большой раздел «инвентаризации» современных русских националистов, показывая, что все они ни на что не годятся, а значит, стране требуются новые идеи и новые лица [Соловей Т., Соловей В. (2009), с. 296–416]. По данной причине автор должен был провести серьезную ревизию всего старого теоретического «хлама» и отобрать из него лишь то, что может на практике привлекать массы в начале XXI в. В итоге, несмотря на множество отпусаемых им комплиментов в адрес русского народа, В. Соловей полностью отбрасывает тезис о соборности как об откровенно мифическом понятии, «которое невозможно уловить в истории никаким аналитическим инструментом» [Соловей (2008), с. 32].

Но что поставить на место соборности? Как должным образом польстить русскому человеку, но при этом уйти от сомнительных тезисов об особой доброте народа, его религиозности, любви к справедливости, к поиску смысла жизни и т. д. Для формирования националистической идеологии нужно, наверное, найти в истории России такую черту, которая продемонстрировала бы необычайную успешность русских. Нужно найти то, в чем мы были бы лучше всех. Темп роста ВВП, уровень жизни или построение демократии явно не подходят. «В области балета» мы, конечно, хороши, но политической мобилизации масс, упирая на успехи в искусстве, не осуществишь. Что же остается?

Самое большое в мире государство. Только русским удалось выстроить державу таких масштабов, да к тому же в отвратительных условиях. Пробиваясь «из тьмы лесов, из топи блат». Находясь во враждебном окружении. Стартовав в деле государственного строительства значительно позже, чем основные «конкуренты».

«Этническую специфику русского народа, — полагает В. Соловей, — составляет проявленный с особой четкостью архетип власти» [Там же, с. 81]. Русских хлебом не корми — дай только чуток укрепить державу или хотя бы поболтать о государственности в свободное от работы время. Нас отличают, по мнению В. Соловья, «захваченность, тематизированность отечественного сознания государством вообще. В этом смысле даже знаменитый “бесмысленный и беспощадный” русский бунт оказывается государственноцентрическим, ведь он направлен против государства» [Там же, с. 80].

Важно отметить, что, в отличие от создателей других анализируемых здесь концепций, автор данной теории подчеркивает, что выделенная им черта — это не культурный, а этнический феномен. Причем у этноса — чисто биологическая природа [Соловей (2005), с. 29–62]. Соответственно, любовь к государству у русских в крови. Они даже не впитывают ее «с молоком матери», а прямо появляются на свет из ее чрева природными государственниками.

Но здесь возникает вопрос о том, как доказать наличие архетипа власти. Можем ли мы, развивая теорию В. Соловья, говорить об архетипе мореплавания у англичан, конкистадорском архетипе у испанцев и португальцев, танцевальном архетипе у аргентинцев, футбольном — у бразильцев, банном архетипе у финнов и турок? Ведь многие народы имеют в своей истории что-то такое, что явно выделяет их из общей человеческой массы.

Увы, с доказательствами у «архетипа власти» дело обстоит не лучше, чем у «генотипа соборности». В. Соловей вводит понятие витальной силы, которое он использует вместо сомнительной (по его словам) гипотезы о пассионарности Льва Гумилева. Витальная сила — это «нечто среднее между эмпирическим обобщением и научной гипотезой» [Соловей (2008), с. 87].

Распад державы и сокращение размеров государства В. Соловей объясняет драматическим ослаблением русской витальной силы. «Русских сломала чудовищная ноша “социалистического строительства” <...> Русский жизнеродный (рождаемость упала. — Д. Т.) потенциал <...> был переплавлен в военное и экономическое могущество СССР, в заводы и ракеты» [Там же, с. 176].

В отличие от Л. Гумилева, не имеющего вообще рациональных объяснений упадка пассионарности, В. Соловей более-менее обосновывает свою теорию витальной силы, хотя вряд ли можно понять, почему сытые и полнокровные русские 1980–1990-х гг. (с архетипом власти в крови) утратили то, что создавали их голодные и задавленные репрессиями деды.

Впрочем, в «сухом остатке» у автора теории витальной силы остается разумный вывод о бесперспективности империи. Русский национализм — «это не идеология имперской реставрации, а идеология национального строительства, создания модернизированного и демократического государства» [Там же, с. 472]. Таким образом, В. Соловей наряду с В. Цымбурским, но иным способом, атакует державность А. Дугина, стремясь направить Россию по новому пути.

Теория срединной культуры

Еще в 1970–1980-е гг. крупный отечественный философ и культуролог Александр Ахиезер, занимаясь серьезными научными исследованиями полулегально и страдая от произвола КГБ, стал автором по-своему выдающейся концепции. Не будучи, очевидно, знаком с теорией модернизации, активно разрабатывавшейся на Западе с 1950-х гг., А. Ахиезер создал ее точный аналог применительно к анализу российского исторического опыта. В частности, на манер Макса Вебера и Толкотта Парсонса говоривших о том, как усиление рационализма влияет на модернизацию, наш автор указывал на развитие утилитаризма примерно с теми же последствиями.

А. Ахиезера как отечественного аналитика интересовали в первую очередь проблемы отставания России. Он четко показал, как общество проходило через тяжелые кризисные эпохи и вставало перед вопросом о путях преодоления кризиса. В общих чертах А. Ахиезер сформулировал ключевую проблему. «В принципе на любые безобразия можно реагировать расширением ответственности за общество, за государство, стремлением внести изменения, которые поставили бы под контроль причины фактов, опасных для общества, вызывающих недовольство. <...> Возможна, однако, и иная реакция, т. е. эмоциональный взрыв, стремление уничтожить не причины зла, о которых люди могут ничего не знать, а тех, кто в соответствии с древними манихейскими представлениями рассматриваются как оборотни, носители зла, тех, кто якобы творит зло по своей природе» [Ахиезер (1991, т. 1), с. 117–118].

Манихейство, жесткое противопоставление крайностей, разведение добра и зла по разные стороны баррикад — это путь в никуда. Залогом же

нормального развития общества является срединная культура, которая сформировалась в России и постепенно усиливала свое значение, несмотря на то что манихейство оставалось все же господствующим мировоззрением [Там же, с. 211].

В отличие от Р. Пайпса, А. Ахиезер не считает Россию застывшим обществом с неизменной вотчинной культурой. Он видит внутренние импульсы к развитию страны, отмечая, например, следующее: «...неверно было бы делать вывод, что либерализм в России — своеобразная ошибка, результат внешних влияний. Либерализм опирался на неистребимый источник, на пробивающееся через толщу синкретизма стремление к росту и развитию» [Там же, с. 178]. Надо признать, что данный вывод автора умеренно оптимистичен.

У А. Ахиезера между строк читается призыв перейти от бескомпромиссной борьбы на уничтожение «добра» и «зла», периодически меняющихся местами в нашей стране, к культуре компромисса и взаимопонимания, обеспечивающей движение вперед. Однако тут неизбежно возникает вопрос об объективных факторах, определяющих степень развития срединной культуры в различных странах. И здесь теория А. Ахиезера, к сожалению, дает сбой. В ней чувствуется слишком восторженное, недостаточно критическое отношение к Западу, которое сильно упрощает проблему и затрудняет возможность серьезной компаративистики.

Цитируя известного философа Георгия Померанца, А. Ахиезер отмечает, что «западные страны модернизировались в целом, всей системой переходя от эпохи к эпохе, успевая “просветиться” до низов, до санкюлотов» [Ахиезер (1991, т. 2), с. 336]. С этим выводом никак нельзя согласиться. В любой из западных стран были длительные периоды жесточайшего раскола общества и фактически манихейской борьбы классов, национальностей, вероисповеданий. Жестко противопоставляя идеализируемый Запад нашей стране, А. Ахиезер, по сути дела, сводит свою интересную теорию модернизации лишь к российским реалиям, тогда как более развитые страны в этой схеме просто шествуют от успеха к успеху. И непонятно остается, что же это за рок такой не давал нам просвещаться вплоть до юродивых и крепостных, оставляя на долю Запада гармонию срединной культуры?

Теория манихейской России

Культуролог Игорь Яковенко — последователь и соавтор А. Ахиезера [Ахиезер, Клямкин, Яковенко (2005)] — предпринял попытку (совместно с Александром Музыкантским) развить идею о манихействе как господ-

ствующем мировоззрении русской культуры. В концепции И. Яковенко манихейство превращается из отдельной, хотя и очень важной черты, в культурный код русской цивилизации, который, по всей видимости, без перекодирования преодолеть невозможно. «Пока культурная специфика цивилизационного ядра не будет откорректирована, пока не будет изменен наличный менталитет, Россия будет обречена на существование под знаком неизменных “Констант”» [Яковенко, Музыкантский (2011), с. 308].

При этом в другой своей книге И. Яковенко показывает, что меняться под воздействием западного опыта нашей стране практически невозможно. «Инокультурный материал отныне (с XVI–XVII вв. — *Д. Т.*) не мог быть усваиваем в значительных объемах. Он отторгался как противоречащий системному качеству, хотя и был жизненно необходим [Яковенко (2012), с. 61]. В общем, тупик.

Естественно, при столь радикальных выводах требуется показать, что именно Россия погружена полностью в манихейство, тогда как странам Запада оно в целом не свойственно. Европа ведь развивается, причем сравнительно неплохо, а значит, там ничего перекодировать не требуется.

В итоге концепция обретает трудно устранимое противоречие. С одной стороны, авторы справедливо отмечают, что манихейские мировоззренческие черты есть у разных народов, причем именно «в эпохи кризисов и в переломные моменты истории манихейские настроения резко актуализируются. Манихейская парадигматика получает выражение соответственно языку эпохи. Павликиане, табориты, казаки Болотникова, санкюлоты, террористы-народовольцы, избиратели, голосовавшие за Гитлера, или твердые “искровцы” проникаются духом великой битвы Света и Тьмы» [Яковенко, Музыкантский (2011), с. 50–51]. С другой стороны, Запад в целом выводится за рамки манихейства. «Гитлеровский рейх был страшным и трагическим эпизодом в истории немецкого народа, а принадлежность Германии к западноевропейской цивилизации — константа истории. Фашизм насиловал сознание нации, но не мог в одночасье трансформировать ментальность» [Там же, с. 75].

С подобной логикой трудно согласиться. Это чрезвычайно выборочный подход к истории. В жизни германского народа (как и других) есть много эпизодов, которые, согласно концепции И. Яковенко и А. Музыкантского, можно трактовать именно как актуализацию манихейских настроений. Страшные еврейские погромы в эпоху чумы середины XIV в. происходили потому, что именно на евреев списывалась внезапная гибель тысяч людей. Тридцатилетняя война в XVII в. унесла, по некоторым оценкам, до трети жителей Германии, поскольку католики и протестанты считали себя представителями сил добра, а противников — олицетворением зла. Да и в

общем-то мысль о качественном превосходстве немецкого народа над другими зародилась не при Гитлере, а еще в начале XIX в. благодаря речам И.-Г. Фихте [Фихте (2008)], хотя великий философ вносил в свои «манихейские» представления совершенно иной смысл, чем нацисты.

В великом романе Германа Гессе «Демиан» речь идет как раз о преодолении традиционного бюргерского манихейства и о пути к формированию сложной личности, сочетающей в себе разные свойства. По мнению Гессе, таких людей в мире единицы, тогда как широкие массы жестко разделяют добро и зло.

Признаком манихейства, согласно Яковенко и Музыкантскому, является то, что «русская культура устойчиво сохраняет потребность в ритуальном поругании / осквернении тела поверженного противника» [Яковенко, Музыкантский (2011), с. 71]. Далее приводится ряд убедительных примеров из отечественной истории. Но возникает вопрос: как быть с извлечением и осквернением останков французских королей в базилике Сен-Дени во времена революции? Похоже, все-таки манихейство не является чертой одного определенного народа, а, скорее, присутствует в народной культуре многих, выходя на поверхность в периоды обострений, когда озверевшую толпу не сдерживают от вандализма ни государство, ни церковь, ни идущие от элиты культурные нормы.

И. Яковенко и А. Музыкантский полагают, что прямо противоположным российскому манихейству подходом в военной сфере является выработанное в недрах западноевропейской культуры рыцарское отношение к противнику [Там же, с. 54]. Но как тогда быть с хорошо известными историкам чудовищными жестокостями средневековых войн [Макглинн (2011)]? Не будет ли правильнее предположить, что рыцарский этос представлял собой попытку культурной элиты смягчить зверства типичного европейского воина, ввести его стремление к насилию в разумные, цивилизованные рамки?

Какие только ужасы отечественной действительности не рассматривают И. Яковенко и А. Музыкантский в свете своей теории: высокую смертность на наших дорогах, потребление некачественного алкоголя, поедание ядовитых грибов, весенние путешествия на льдинах дураков-рыболовов и, наконец, русскую рулетку [Яковенко, Музыкантский (2011), с. 197–205]. Однако, даже если предположить, что именно наш человек особо склонен к экстремальным формам самоуничтожения, все равно речь идет лишь о сравнительно небольшой доле маргиналов, а вовсе не о свойствах национальной культуры и психологии.

Теория опасной демилитаризации

Философ Игорь Клямкин — другой соавтор А. Ахиезера [Ахиезер, Клямкин, Яковенко (2005)] — пошел в своем индивидуальном поиске несколько иным путем, чем И. Яковенко. Он вполне убедительно изобразил развитие России в виде своеобразных циклов милитаризации и демилитаризации, под которыми понимаются не сугубо военные, а широкие социальные процессы. И. Клямкин показал, что ко времени петровского царствования весь жизненный уклад России оказался милитаризован, а последующая демилитаризация (указ о вольности дворянской, отмена крепостного права, октябрьский манифест 1905 г.) выявила неготовность общества к свободной жизни, что породило распад системы. Большевики вновь взялись за милитаризацию, достигшую апогея при Сталине, а с 1950-х гг. начался очередной этап демилитаризации, к которой народ никак толком не может адаптироваться [Клямкин (2011), с. 262–266].

В целом надо признать, что картина нарисована верно, причем И. Клямкин сформулировал понятие «ловушка демилитаризации» раньше, чем автор этих строк заговорил о таком похожем явлении, как «ловушка модернизации». Но что же заводит Россию в подобную ловушку? При ответе на этот вопрос И. Клямкин обращает внимание на неразвитость у нас понятия об общем интересе, консолидирующем интересы частные и групповые [Там же, с. 270]. В итоге проблема нашего нынешнего российского кризиса выглядит следующим образом: «Атомизированная квазисоциальность лишена мотивации на выработку консолидирующего понятия об общем интересе, а властная элита, плененная интересами частными и групповыми, способна лишь его имитировать, затыкая системные бреши стратегически безответственным использованием нефтегазовых доходов на социальные подачки» [Там же, с. 273–274].

При такой трактовке современных российских проблем широкие слои общества выглядят совсем уж наивными простачками, не понимающими, как их дурит элита. И не случайно в качестве решения проблемы И. Клямкин предлагает просветительский модернистский проект. Думается, однако, что дело здесь не только в отсутствии должного просвещения. Путинский политический режим добился формирования своеобразного общественного договора — вертикального контракта (по выражению Александра Аузана), при котором народ отдал властям право на принятие любых решений [Аузан (2006), с. 65]. Власти же, в свою очередь, обеспечили не только элитам, но и широким слоям населения удовлетворение их интересов. Сначала материальных (резкое увеличение реальных доходов в нулевые по отношению к трудному периоду девяностых, которое сложно

назвать «социальной подачкой»), а затем — моральных (присоединение Крыма).

Вряд ли вслед за И. Клямкиным мы можем признать общество неконсолидированным и неимеющим представления об общем интересе. Хотя, бесспорно, конкретная форма консолидации в перспективе является губительной для России. И именно в этом состоит суть той ловушки, в которую мы попали. Проблема не в наивности людей и не в отсутствии знаний, а в том, что, действуя вполне в соответствии со своими краткосрочными интересами, мы в долгосрочном плане обрекаем себя на новый виток отсталости.

Проблема эта отнюдь не специфически российская. Несмотря на долгую историю парламентаризма, многие западные страны в разные периоды своего развития консолидировались и добивались удовлетворения общего интереса таким образом, что загоняли себя в ловушку, суть которой становилась ясна лишь через много лет. При этом в другие периоды развития они вдруг полностью теряли способность вырабатывать компромиссы, свидетельством чего являются многочисленные бунты, революции, крестьянские и гражданские войны.

Думается, что сегодняшняя российская ситуация трансформируется в будущем не столько благодаря просвещению (хотя оно, конечно, чрезвычайно важно), сколько благодаря изменению объективно существующих условий, на которых заключен нынешний общественный договор. Снижение реальных доходов больших групп населения породит недовольство, которое рано или поздно потребует иного представления об общем интересе и иных форм консолидации — тех, которые используют реальные демократические механизмы.

Теория дионисийской культуры

Известный кинорежиссер Андрей Кончаловский наряду с учеными включился в обсуждение судьбы России и сформулировал собственную позицию. А. Кончаловский весьма популярен и влиятелен, а кроме того, надо заметить, что его взгляды характерны для многих российских интеллектуалов, не являющихся специалистами, но интересующихся данной проблематикой.

А. Кончаловский исходит из утверждения Р. Пайпса, согласно которому «в неспособности России произвести большую и энергичную буржуазию обычно видят основную причину того, что она пошла по иному, в отличие от Западной Европы, политическому пути.» Я же добавлю, —

отмечает кинорежиссер, — что главная причина отсутствия русской буржуазии заключается в выборе Россией — с принятия христианства — восточного пути развития. Во-первых, византийское православие осуждало идею личного обогащения, воспринимая деньги как зло, и, во-вторых, единственным истинным собственником *всего* в государстве был царь, власть которого обожествлялась» [Кончаловский, Пастухов (2007), с. 35].

Христос вообще не приветствовал идею личного обогащения, и в этом смысле у западного христианства неизбежно возникали те же проблемы, что у восточного. Однако даже если предположить, будто в прошлом развитие русского предпринимательства тормозилось именно православной ортодоксией, вряд ли сегодня кто-то решится сказать, что наши православные бизнесмены сильно опасаются обогатиться под страхом осуждения со стороны батюшки. Если даже в русской культуре была подобная проблема, то нынче она явно изжита.

Впрочем, А. Кончаловский стремится более глубоко обосновать свою концепцию. Он отмечает, что «разница между нами и Западом восходит к конфликту между греческим Дионисом и латинским Аполлоном. Эти божества всегда были антагонистами. Дионис — бог виноделия и веселья — символизирует раскрепощение инстинктов, эмоциональный экстаз. Греция строилась на *дионисийской культуре*, где главным было чувственное восприятие мира и хаос, так как чувства всегда хаотичны. Это отсутствие стремления к порядку было унаследовано Византией, а впоследствии нами. Аполлон же символизирует философию системного порядка» [Там же, с. 45]. В общем, главная проблема, если судить по данному тезису, сводится не к тонкостям восточного христианства, а к тому, что мы с греками, в отличие от западных народов, воспринимаем мир слишком чувственно и к порядку не склонны.

Допустим, что это именно так, хотя с научным обоснованием вечной склонности русских к дионисийству дело обстоит не лучше, чем с обоснованием генотипа соборности, архетипа власти или культурного кода манихейства у других авторов. Но главная проблема концепции А. Кончаловского вытекает из его же собственных дальнейших рассуждений. В ином своем тексте он вдруг перестает говорить о различиях культур и делает вывод, что Россия сегодня просто проходит тот этап развития, который Запад прошел раньше. «Если рассматривать ментальность европейцев с точки зрения современной юриспруденции, то со времени раннего Средневековья и вплоть до XVIII века ее можно считать криминальной <...> Ментальность русского человека сегодня близка к криминальной — какой она была в средневековой Европе» [Там же, с. 82–83].

Почему Запад был криминальным, если с античных времен строился не на склонности к хаосу, а на системном порядке? А если все же был криминальным, то, значит, впоследствии сумел преодолеть хаос и обеспечить порядок не по причине принципиальных культурных отличий от Востока, а в результате развития, модернизации, трансформации институтов.

Мне часто приходилось в беседах с российскими интеллектуалами сталкиваться с их своеобразной способностью объяснять проблему одновременно и нашей принципиальной несовместимостью с Западом по культуре, и нашим отставанием в стадийном развитии. Собеседники, увы, никогда не видят здесь противоречия.

А. Кончаловский, не попытавшись разрешить свои противоречия, в итоге приходит к выводу, существенно отличающемуся от вывода о роли дионисийства. «В сфере влияния латинской церкви интенсивно шел процесс разрушения первобытной общины, и нарождавшаяся буржуазия создала понятие индивидуализма и личных гражданских чувств. В государствах же влияния Восточной церкви община держалась несокрушимо, мало того, земля отчуждалась от землепашца и возникала рабская зависимость крестьян от землевладельцев» [Там же, с. 116].

Насчет рабской зависимости важно помнить, что она была чрезвычайно широко распространена и в сфере влияния латинской церкви. Что же касается вывода о роли буржуазии и, следовательно, бюргерской культуры, то здесь с А. Кончаловским можно полностью согласиться. Однако причины развития городов в Европе никак не связаны с различиями между мировоззрением ветвей христианства.

Теория параллельного развития

Влиятельный российский политолог Владимир Пастухов считает себя сторонником А. Кончаловского, но формулирует свою концепцию по-иному, причем значительно аккуратнее, чем кинорежиссер. Он, в частности, целиком и полностью отрицает теорию «догоняющего развития» (догоняющей модернизации), поскольку она, как ему представляется, утверждает, будто «Россия должна превратиться в Запад». В. Пастухов утверждает, что «Россия следует своей исторической дорогой, а Запад — своей, пусть даже у этих дорог одни и те же изгибы и на обочине встречаются похожие пейзажи. Адекватно описать ход русской истории можно в рамках концепции скорее не догоняющего, а параллельного развития» [Пастухов (2012), с. 104].

Данный вывод, серьезно не обоснованный автором, а брошенный как-то между прочим, является слабым местом теории. Параллельные В. Пастухова неизбежно должны пересекаться, поскольку Россия всегда стремилась к развитию, ориентируясь на идущие с Запада импульсы, что автор сам же неоднократно демонстрирует. В этом как раз и состоит суть догоняющей модернизации. Другое дело, что «догонялки» никогда не приводят к превращению в Запад по той хотя бы причине, что Запад сам разнороден и одна страна там не повторяет другую.

Стремясь обосновать отличие российского пути, В. Пастухов, естественно, много говорит об особенностях культуры [Пастухов (2012), с. 14, 16–17]. Однако он скорее является пленником традиционно используемого в этих целях понятия «культура», чем его сознательным сторонником. На деле автор скорее размышляет об особенностях конкретного исторического пути России, и в этом состоит сильная сторона его концепции.

В отличие от большинства приверженцев теорий особого пути и культурной особенности, В. Пастухов формулирует вывод об отставании России. «В то время, когда Европа вступала в эпоху модерна, Россия представляла собой неорганическое смешение патриархальной культуры с вкраплениями заимствований из культуры Нового времени. Эту взвесь долгое время выдерживали в имперской дубовой бочке, пока, наконец, под напором революций начала XX века эта бочка не треснула и из нее не вылилось нечто, по природе своей оказавшееся протокультурой Нового времени. <...> Таким образом, особенность вхождения России в эпоху модерна состоит в том, что российскому Новому времени предшествовал особый (эмбриональный) период развития, в рамках которого происходило вызревание элементов современной культуры. Это компенсировало отсутствие феодальных отношений, подготовивших европейское Новое время. Именно поэтому Советскую эпоху можно, думается, обозначить — в зависимости от избранной точки отсчета — и как поздний квазифеодализм, и как ранний квазикапитализм. <...> На поверхности советское общество казалось застывшим, но внутри него происходило весьма интенсивное развитие.<...> Если мерить историческое время по европейской шкале, то Россия до сих пор еще не вошла в свое Новое время» [Пастухов (2012), с. 59–60].

Чтобы прийти к такому выводу, совсем не обязательно вводить понятие параллельного развития. Мы отстаем и догоняем в соответствии с логикой догоняющей модернизации. Можно вполне согласиться с тем значением, которое В. Пастухов придает советской эпохе, внутри которой подспудно вызревали перемены, хотя сам масштаб отставания России он явно преувеличивает. Во многом потому, что недооценивает значение модернизации, происходившей в дореволюционный период.

Теория В. Пастухова противоречива, недостаточно логически выстроена и слабо обоснована фактами, поскольку изложена лишь в ряде статей, собранных вместе. На одной странице автор, например, рассуждая об общине, шаблонно называет ее не имеющим аналогов в других культурах явлением. А далее вдруг справедливо утверждает, что «в русской общине не было ничего уникального, кроме того, что ее распад растянулся на многие столетия» [Там же, с. 35, 45].

Тем не менее концепция В. Пастухова ценна тем, что ее создатель фактически продемонстрировал необходимость перехода от абстрактных размышлений об особой русской культуре к анализу перипетий сложного исторического пути, по которому пришлось пройти нашей стране. И сделал в конечном счете чрезвычайно точный вывод: «Специфическое движение России к современному государству — это путь развития изначально ослабленного ребенка, которому долгие годы предстоит догонять сверстников, прежде чем они уравниются в силах, способностях и возможностях, став взрослыми» [Там же, с. 39].

Теория периферийного развития

Значительно дальше Пастухова смог двинуться в анализе исторического пути России известный мыслитель левого направления Борис Кагарлицкий. Он предложил для объяснения проблем развития нашей страны теорию, обращающую первостепенное внимание на периферийное положение России по отношению к европейскому центру. Методологически это, без сомнения, совершенно верный подход. Более того, Кагарлицкий является одним из немногих авторов, опирающихся на большой объем исторических фактов, а не на общие теоретические положения, столь близкие некоторым публицистам (и легко воспринимаемые читателем), но быстро рассыпающиеся при сопоставлении с действительностью. Наконец, важно отметить, что Кагарлицкий в соответствии с марксистской традицией пытается найти объективную логику развития общества. Он рассматривает события, происходившие в России на протяжении многих веков, в качестве реакции на импульсы, идущие с мирового рынка.

Тем не менее с ключевыми выводами Кагарлицкого согласиться довольно трудно. Пожалуй, главная проблема данного автора (и это обратная сторона используемого им марксистского подхода) состоит в том, что он рассматривает развитие как игру с нулевой суммой. Если Карл Маркс выстроил теорию, в которой выигрыш капиталиста (присвоение прибавоч-

ной стоимости) всегда оборачивался проигрышем для рабочего (усилением эксплуатации), то Кагарлицкий считает, что вовлечение периферийных стран в мировое хозяйство выгодно центру, но губительно для самой периферии. Подобные теории хороши для пропаганды, или, точнее, для создания теоретической базы, с помощью которой можно вовлекать людей в борьбу (рабочих против капиталистов, а периферию против центра), однако для понимания проблем развития они мало что дают, поскольку сильно схематизируют сложную историческую картину.

Кагарлицкий отвергает теорию модернизации, поскольку она «представляется ее идеологам чем-то вроде гонки, в которой, естественно, есть первые и последние. Это похоже на соревнования бегунов или забег лошадей на ипподроме. В подобном состязании всегда можно оценить, почему кто-то из участников вырвался вперед или, напротив, отстал. Однако отношения между центром и периферией строятся по совершенно иному принципу. Именно ресурсы, предоставляемые периферией, ускоряют “бег” центра. <...> Чем более активно периферия участвует в “соревновании”, тем больше она отстает и тем более способствует “отрыву” Запада» [Кагарлицкий (2012), с. 349].

Естественно, при изучении этого положения у любого читателя сразу возникают вопросы о том, насколько позиция Кагарлицкого соответствует историческим фактам. Ведь, скажем, Германия или США стартовали «в модернизационном забеге» значительно позже Голландии и Англии, но тем не менее сумели их догнать и даже обогнать. Более того, многие другие европейские страны, стартовавшие в свое время с большим опозданием, ныне находятся на высоком уровне экономического развития и не считают, что своим стремлением догнать «передовиков» они лишь способствовали отрыву англичан.

Чтобы преодолеть возникшее затруднение, Кагарлицкий проводит принципиальное различие между теоретическими понятиями «отсталость» и «периферийное развитие», которые в теории модернизации не различаются. «Отсталость — это запоздалое развитие. Отсталой страной была Германия по сравнению с Англией. Россия была частью периферии. А это уже совершенно другой вариант развития. Попытки преодолеть отставание разом за счет осуществления “рывка” создают новые проблемы. Возникают новые опасности и противоречия, незнакомые “передовым” странам <...>. Модернизация Германии и Соединенных Штатов представляла собой “втягивание” периферийных регионов, оказавшихся в одном с ним политическом пространстве, а модернизация Японии оказалась уникальным случаем прорыва в миросистему “извне”. Напротив, Россия вся была страной периферийной, хотя и достаточно развитой. А потому ее

попытки “догнать” Запад не выходили за рамки общих правил игры, продиктованных миросистемой» [Там же, с. 300].

Итак, каждую страну, успешно догонявшую «передовиков капиталистического производства», можно теперь назвать отсталой, тогда как тех, кто пока еще не догнал, следует классифицировать как жертв периферийного развития. И эти жертвы должны понимать, что не получают от модернизации никаких выгод. Напротив, они лишь помогут лидерам увеличить разрыв.

Здесь, однако, вновь возникают серьезные вопросы к автору. Как по отсталости, так и по периферийному развитию.

Движение отстававших стран по пути догоняющей модернизации ретроспективно кажется простым и успешным, однако на самом деле как Германия, так и другие европейские страны испытывали в свое время не меньшие трудности, чем Россия. Во времена гитлеровской диктатуры вряд ли какой-то эксперт (как немецкий, так и иностранный) сказал бы, что Германия становится частью демократического Запада наряду с Англией, Францией, Голландией или Бельгией. Неясно, почему Кагарлицкий полагает, будто «отсталая» Германия успешно втягивалась в центр, тогда как «периферийная» Россия лишь отдавала свои ресурсы, не развиваясь и получая на свою долю одни только новые противоречия.

Более того, если взглянуть на ситуацию в современном мире, то целый ряд стран явно периферийных (не только отмеченная Кагарлицким в виде исключения Япония, но также Китай, Индия, Корея, Тайвань, Турция, Чили) сегодня быстрыми темпами преодолевают отставание. Они, конечно, еще очень далеки от Запада по многим критериям, но трудно не замечать их успехов. Восток сегодня вкладывает деньги в западные ценные бумаги и таким образом «эксплуатирует» западных трудящихся. Более того, по мнению некоторых консерваторов, взаимоотношения центра и периферии явно обогащают последнюю, тогда как развитые страны теряют свою промышленность из-за оттока капитала в страны с дешевой рабочей силой. В общем, левые полагают, будто ускорение Запада идет за счет Востока, тогда как правые придерживаются прямо противоположного мнения.

Таким образом, введенное Кагарлицким теоретическое разграничение между отсталостью и периферийным развитием покоится на очень шатком фундаменте и не подтверждается фактами. Думается, вообще не стоит рассматривать международные экономические отношения как игру с нулевой суммой. Догоняющая модернизация всегда создает проблемы, но она же способствует развитию. Как в Германии, так и в России.

Теория когнитивной среды

Известный российский экономист и математик Вячеслав Широнин предложил теорию, чрезвычайно близко подходящую к теории модернизации, однако не «удерживающуюся» в ее рамках и в конечном счете заявляющую о существовании принципиальных различий между Россией и Европой.

С точки зрения Широнина, любому обществу для развития нужна когнитивная среда. Только такая среда может вырабатывать новые знания. В Западной Европе она сложилась за долгое время на базе знаковых систем.

Несколько упрощая, можно сказать, что развитие Запада напоминает формирование языка. Чтобы общаться, выражать сложные мысли, вступать в отношения друг с другом, мы используем универсальные знаки (в частности, буквы). Из них складываются слова, предложения и, наконец, развернутые тексты. Используя небольшой набор знаков и прибегая к определенным правилам их сочетания, мы можем передавать друг другу безграничные объемы информации и способствовать формированию знаний.

Похожим образом обстоит дело в экономическом, политическом и социальном развитии. С помощью определенных правил (так называемых институтов) можно формировать новые знания, способствующие техническим изобретениям, повышению производительности труда, оптимальному разрешению конфликтов и в конечном счете нарастанию богатств общества. «Как из детского конструктора, — отмечает Широнин, — из имеющихся мыслительных и институциональных “деталей” легко строить бесконечное множество новых сложных отношений, поведенческих моделей и вещей» [Широнин (2013), с. 6]. На большом историческом материале автор демонстрирует, как конкретно в Западной Европе формировались ключевые эффективные институты.

В России ситуация иная. У нас сложились институты, не способствующие формированию когнитивной среды по той схеме, которая успешно рекомендовала себя на Западе. И это является причиной многих проблем.

В то же время нужно четко понимать, что дело тут не в особенностях нашей культуры, а, скорее, в устойчивости системы. В России человеку приходится играть по сложившимся правилам даже в том случае, если он хорошо понимает их несовершенство и желает в перспективе их изменить. «Приезжая в Англию, — справедливо отмечает Широнин, — русский человек вполне способен ездить не по правой, а по левой стороне дороги. То

есть дело не в том, что мы привыкли вести себя определенным образом и наш консерватизм-традиционализм не дает нам перестроиться. Переезжая за границу и встраиваясь в другую поведенческую среду, мы вполне способны приспособиться, хотя, возможно, и испытываем дискомфорт. Суть же в том, что, играя в шашки, нельзя делать ходы, как если бы ты играл в поддавки. Иначе говоря, мы ведем себя определенным образом потому, что наше поведение есть часть некоторой внеличностной системы, имеющей свою логику» [Там же, с. 12].

В общем, получается, что мы все же жестко разделены с Западом. Не культурно, но институционально. Мы играем на разных досках в разные игры. И там, где англичанин будет стремиться сохранить как можно больше шашек, мы будем ради выигрыша их «разбазаривать».

Хотя общая проблематика описана Широным совершенно верно, но в реальной жизни, думается, ситуация несколько иная. Автор теории когнитивной среды преувеличил жесткость разделяющих нас границ. Дело в том, что играем мы не на одной доске, а сразу на десяти или больше. Первая доска — это экономика, вторая — политика, третья — правовая среда, четвертая — социальная система, пятая — личная свобода человека, шестая — доступ к источникам информации, седьмая — секуляризация и т. д. Процесс модернизации начинается, когда на первой доске изменили правила игры, а завершается — когда изменения произошли на последней. В любой модернизирующейся стране общая перемена правил занимает чрезвычайно долгий период — не меньше ста или даже двухсот лет.

На ряде досок мы уже играем по тем же правилам, что и англичане. Однако на других должны адаптироваться к отечественным реалиям. Примерно так же происходили в свое время перемены и в других странах. Скажем, в XIX в. у французов или немцев английские правила были, условно говоря, на пяти досках, тогда как на других — собственные, доморощенные, препятствующие развитию. Если бы не происходило постепенной смены правил с формированием иной когнитивной среды, не было бы вообще никакой модернизации и Англия оставалась бы диковинным островом с левосторонним автомобильным движением, рынком и демократией, тогда как на континенте царили бы дирижизм, авторитаризм и гужевого транспорт.

Мы уже довольно давно можем строить жизнь из «конструктора», обучаясь этому процессу на Западе. Проблема же состоит в том, что в целом ряде мест пространство для роста «зданий» заблокировано. В итоге строители возводят кособокие конструкции, неэффективно расходуя материалы, однако стремясь все же к тому, чтобы постройка существовала и удовлетворяла нужды общества.

Литература

Аузан А. Переучреждение государства: общественный договор. М.: Европа, 2006.

Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта: В 2 т. М.: Издательство ФО СССР, 1991.

Ахиезер А, Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М.: Новое издательство, 2005.

Бердяев Н. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990.

Данилевский Н. Россия и Европа. М.: Алгоритм, 2014.

Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876 год // Достоевский Ф. Собр. соч. в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994.

Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, 1880 август, 1881 // Достоевский Ф. Собр. соч. в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995.

Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М.: Арктогея-центр, 1999.

Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.

Ильин В., Панарин А., Ахиезер А. Реформы и контрреформы в России. Циклы модернизационного процесса. М.: Издательство Московского университета, 1996.

Кагарлицкий Б. Периферийная империя: Россия и ее миросистема. М.: Книжный дом «Либроком», 2012.

Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994.

Клямкин И., ред. Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов. М.: Новое издательство, 2011.

Кончаловский А., Пастухов В. На трибуне реакционера. М.: Эксмо, 2007.

Лал Д. Непреднамеренные последствия. Влияние обеспеченности факторами производства, культуры и политики на долгосрочные экономические результаты. М.: ИРИСЭН, 2007.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс, 1992.

Лебедева Н., Татарко А. Ценности культуры и развитие общества. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2007.

Леонтьев К. Византизм и славянство // Леонтьев К. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993.

Лосский Н. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991.

Макглинн Ш. Узаконенная жестокость: правда о средневековой войне. Смоленск: Русич, 2011.

Мединский В. Об «особом пути» и загадочной русской душе. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010а.

Мединский В. О русском воровстве и мздоимстве. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010б.

Мединский В. О русской жестокости и народном долготерпении. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010в.

Мединский В. О русской демократии, грязи и «тюрьме народов». М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010г.

Мединский В. О том, кто и когда сочинял мифы о России. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010д.

Мединский В. О русском пьянстве, лени, дураках и дорогах. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2011.

Межуев Б. Политическая критика Вадима Цымбурского. М.: Европа, 2012.

Мережковский Д. «Больная Россия». Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991а.

Мережковский Д. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991б.

Миллер А. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке. М.: Арктогея-центр, 1999.

Нестеренко Ю. Исход // <http://yun.complife.info/miscell/exodus.htm>.

Пайнс Р. Собственность и свобода. М.: Московская школа политических исследований, 2000.

Пайнс Р. Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004.

Пайнс Р. Русский консерватизм и его критики. Исследование политической культуры. М.: Новое издательство, 2008.

Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002.

Паршев А. Почему Россия не Америка. Книга для тех, кто остается здесь. М.: АСТ; Астрель, 2006.

Пастухов В. Реставрация вместо реформации. Двадцать лет, которые потрясли Россию. М.: ОГИ, 2012.

Пелипенко А. Проклятие Русской матрицы // <http://apelipenko.ru/>.

Пивоваров Ю., Фурсов А. Русская система // Политическая наука. 1997. Вып. II. Теория и методологи.

Пивоваров Ю., Фурсов А. Русская система // Политическая наука. 1997. Вып. III. Типы власти в сравнительной перспективе.

Саркисянц М. Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А. Бердяева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

Сироткин В. Демократия по-русски: очерки и публицистика. Из цикла «Неизвестная Россия»: 1990–1999. М.: Изд-во «МИК», 1999.

Скобов В.Г., Чернов А.С. Сравнение экономики США, СССР и России // Экономические стратегии. 2007. № 2.

- Соловей В.* Русская история: новое прочтение. М.: АИРО-XXI, 2005.
- Соловей В.* Кровь и почва русской истории. М.: Русский мир, 2008.
- Соловей Т., Соловей В.* Несостоявшаяся революция. Исторические смыслы русского национализма. М.: Феория, 2009.
- Соловьев В.* Философская публицистика. Т. 1. М.: Правда, 1989.
- Сорокин В.* День опричника. М.: Захаров, 2009.
- Столяров А.* Окончательный диагноз // Октябрь. 2009. № 2.
- Травин Д., Маргания О.* Европейская модернизация: В 2-х кн. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2004.
- Травин Д., Маргания О.* Модернизация: от Елизаветы Тюдор до Егора Гайдара. М.: АСТ; Астрель; СПб.: Terra Fantastica, 2011.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне. Препринт М-19/10. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад второй). Препринт М-31/13. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад третий). Препринт М-38/14. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014.
- Федотов Г.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992.
- Фихте И.-Г.* Речи к немецкой нации (1808). М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.
- Хедлунд С.* Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.
- Хомяков А.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994.
- Цымбурский В.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007.
- Чаадаев П.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
- Чубайс И.* Россия в поисках себя. Как мы преодолеем идейный кризис. М.: Изд-во НОК «Музей бумаги», 1998.
- Чубайс И.* Российская идея. М.: Изд. центр «Аква-Терм», 2012.
- Широнин В.* Когнитивная среда и институциональное развитие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2013.
- Щипков А.,* сост. Перелом. Сборник статей о социальной справедливости. М.: Пробел-2000, 2013.
- Экштут С.* Тютчев: Тайный советник и камергер. М.: Молодая гвардия, 2013.
- Яковенко И.* Познание России: цивилизационный анализ. М.: РОССПЭН, 2012.

Яковенко И., Музыкантский А. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2011.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: В 3-х кн. Кн. 2. Загадка николаевской России. М.: Новый хронограф, 2007.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: В 3-х кн. Кн. 1. Европейское столетие России. М.: Новый хронограф, 2008.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: В 3-х кн. Кн. 3. Драма патриотизма в России. М.: Новый хронограф, 2009.

Дмитрий Травин

Теории особого пути России:
классики и современники

Препринт М-43/15

В авторской редакции

Корректор — Д. Капитонов

Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3А
books@eu.spb.ru

Подписано в печать 16.09.15
Формат 60x88 1/16. Тираж 50 экз.



**Центр исследований модернизации
Европейского университета в Санкт-Петербурге**

Книги, подготовленные сотрудниками М-Центра:

- Травин Д., Маргания О. **ЕВРОПЕЙСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ**,
в 2 кн. М.; СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2004.
- Маргания О.Л., ред., **СССР ПОСЛЕ РАСПАДА**.
СПб.: «Экономическая школа» ГУ ВШЭ, 2007.
- Добронравин Н., Маргания О., ред., **НЕФТЬ, ГАЗ, МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА**
СПб.: «Экономическая школа» ГУ ВШЭ, 2008.
- Gel'man V., Marganiya O., eds, **RESOURCE CURSE AND POST-SOVIET EURASIA:
OIL, GAS, AND MODERNIZATION**. Lanham, MD: Lexington Books, 2010.
- Травин Д. **ОЧЕРКИ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ РОССИИ. КНИГА ПЕРВАЯ: 1985–199**
СПб.: Норма, 2010.
- Гельман В., Маргания О., ред.,
ПУТИ МОДЕРНИЗАЦИИ: ТРАЕКТОРИИ, РАЗВИЛКИ, ТУПИКИ.
СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.
- Травин Д., Маргания О.
МОДЕРНИЗАЦИЯ: ОТ ЕЛИЗАВЕТЫ ТЮДОР ДО ЕГОРА ГАЙДАРА.
М.; СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2011.
- Гельман В. **ИЗ ОГНЯ ДА В ПОЛЫМЯ. РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИКА ПОСЛЕ СССР**.
СПб.: БХВ-Петербург, 2013.
- Добронравин Н. **МОДЕРНИЗАЦИЯ НА ОБОЧИНЕ: ВЫЖИВАНИЕ И РАЗВИТИЕ
НЕПРИЗНАННЫХ ГОСУДАРСТВ В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**. СПб.: Издательство Европе
университета в Санкт-Петербурге, 2013.
- Стародубцев А. **ПЛАТИТЬ НЕЛЬЗЯ ПРОИГРЫВАТЬ: РЕГИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА
ФЕДЕРАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**. СПб.: Издательство Европейского универс
в Санкт-Петербурге, 2014.
- Заостровцев А. **О РАЗВИТИИ И ОТСТАЛОСТИ: КАК ЭКОНОМИСТЫ ОБЪЯСНЯЮТ ИСТ**
СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014.
- Gel'man V., Travin D. & Marganiya O. **REEXAMINING ECONOMIC AND POLITICAL REFC
IN RUSSIA, 1985–2000: GENERATIONS, IDEAS, AND CHANGES**.
Lanham, MD: Lexington Books, 2014.
- Gel'man V. **AUTHORITARIAN RUSSIA: ANALYZING POST-SOVIET REGIME CHANGE**
Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2015.
- Травин Д. **КРУТЫЕ ГОРКИ XXI ВЕКА: ПОСТМОДЕРНИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ РОССИИ**
СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

Президент М-Центра — кандидат экономических наук **О.Л. Маргания**
Научный руководитель М-Центра — кандидат экономических наук **Д.Я. Травин**
Исполнительный директор — кандидат политических наук **В.Я. Гельман**